كتاب

شرح العلامة ابي عبد الله محمد بن يوسف
ابن عمر السنوسي الحسني المسمى بعمدة
اهل التوفيق والتسديد في شرح
عقيدة اهل التوحيد الكبرى

قدس الله روحه

ونور ضريحه

ونفع به

امين

طبع على نفقة

احمد على الشاذلي الازهري

صاحب جريدة الاسلام ومحررها

خدمة للعلم والدين

غفر الله له ولوالديه ولمن سعى في نشر هذا الكتاب ولجميع المسلمين

طبع بمطبعة جريدة «الاسلام» بمصر

(سنة ١٣١٦ هجرية)





بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال الشيخ الفقيه الامام العلامة الصدر الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الرباني ابي يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسني رحمه الله تعالى الحمد لله الذي شرح صدور العلماء الراسخين · لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين وظهر لهم بآيات مصنوعاته · لكلّ على ما قسم له بفضله في سابق قضائه · ومنّ عليهم فيها بالنظر القويم · فاشرفوا على مالا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله وكبريائه · فتاهوا في ذلك الجمال والجلال حتى اذهلهم بعد عن عجائب ارضه وسمائه · فسبحان من ظهوره لاوليائه عين خفائه · وقربه عين بعده والعجز عن ادراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لاصفيائه · والصلاة والسلام على من خص من رتب المعارف باعلاها · ورقى في درج التخصيص والتقريب مراقي لا تكننه بل وقفت العقول بمراحل دون أدنى ادناها · ورضي الله عن آله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعته العليا · والاقتباس من عظيم انواره · فكان لهم شمساً وهم انجم يهتدي بهم في دياجي ظلم الجه

وتثبت القدم باقتفاء آثارهم في مزالق اوعاره

وبعد فيقول العبد الفقير الى ربه · المشفق من خبث صنيعه وسوء كسبه · محمد بن يوسف السنوسي الحسني غفر الله له بلا محنة ولابويه ولاخوته وذريته واحبته · وجمع الجميع بفضله في اعالي الفردوس مع المقربين من اصفيائه واهل محبته وشريف قربته · لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة المسماة بعقيدة اهل التوحيد · المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة بفضل الله تعالى انف كل مبتدع عنيد · طلب مني بعض من اعتنى بقراءتها · ان اضع له عليها مختصراً يكمل مقاصدها · ويسهل المشرع الى ما عذب من مواردها · فاجبته الى ذلك طالباً من المولى الكريم حسن المعونة والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير مصونة · وسميته عمدة اهل التوفيق والتسديد · في شرح عقيدة اهل التوحيد · والله تعالى اسأل ان ينفع به وبأصله · ويمنّ على من سعى في تحصيلها بنيل مراتب اهل العرفان والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله · والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد افضل العالم بعضه وكله

(ص) الحمد لله رب العالمين · والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين · ورضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين · وعن التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين · اعلم شرح الله صدري وصدرك ويسر لنيل الكمال في الدارين امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والادلة الساطعة الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده بالاهم فالاهم

(ش) الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا نطيل به ولا يخفى هنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذى هو تهيئته لقبول المعارف وفهمها وازالة ضيقها عن حمل ذلك وحرجها (قوله) ان اول ما يجب اي شرعاً وانما لم اقيده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما تثبت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل وسيأتي ان شاء الله تعالى الرد عليهم في محله الا انهم خصوا هذا الموضع باعتراض وهو ان قالوا لو لم يجب النظر عقلاً للزم افحام الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر واجيب بأنه مشترك والمشترك ملزم اذ لو وجب عقلاً لافحم ايضاً لان وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر الى أنظار دقيقة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعا أما عادة فلأن الله تعالى أجرى عادته وطرد سنته بعدم تواطىء العقلاء على الاعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما تأتى به الرسل من خوارق العادات وأما شرعا فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله أن يعمل فكره خبران وحاصله ان أوّل واجب النظر وحقيقة النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدّي الى استعلام ما ليس بمعلوم كذا عرفه البيضاوي وغيره واحسن منه واسلم أن نقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به الى المطلوب واو للتنويع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مفرد سميت معرفاً وقولا شارحاً وان وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلاً فمثال الاول قولك في شارح الانسان انه الحيوان

الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ماسوى الله عزوجل العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية يوصل من اتضح له بالبرهان صدقهما الى العلم بأن العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عند نفي الآفات العامة كالموت ونحوه التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت فى وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر او بالايجاب بمعنى ان النظر علة اثرت في وجود المعلول اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري والثاني مذهب امام الحرمين وهو الصحيح وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك النظر التذكرى فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذكري اي الضروري والرابع مذهب الحكماء والرد على الآخيرين بما يأتي من وجوب اسناد وقوع الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل التأثير واما مذهب السمنية المانعين افادة النظر مطلقاً والمهندسين المانعين افادته في الالهيات فلا يخفى فسادهما وضرورة العلم بافادته المستفادة من التجربة كافية في الرد عليهما لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه لانا نقول ذلك في الضروري الذى ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام مثلا فلا يدركه ضرورة الا من شاركه في سببه الذي هو الذوق والسبب في مسئلتنا العثور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل واما ما احتج به المهندسون من ان الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الاله يستحيل تصورها فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وبأن اقرب الاشياء الى الانسان هويته التي

يشير اليها بانا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول فممنوع اما الاول فلأن الحكم انما يتوقف على تصور مّا وهو موجود لا على كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم لا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولهذا كان اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم الا الافراد من الاذكياء ثم اختلف القائلون بافادته هل العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه فهل بعلم واحد ام بعلمين فيه خلاف وزعم ابن سيناء ان حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافياً في حصول النتيجة بل لا بد من علم ثالث وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن الى ان هذه البغلة فرد من افراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفرد قال شرف الدين بن التلمساني وماذكره حق فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج النبيذ في الحرمة الا من حيث كونه فرداً من أفراد المسكر فلا بد من التفطن له الا انه معلوم في ضمن العلم بان هذا الترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين على هذا الوجه قلت وعبارته في الطوالع الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه اه هذا كله في النظر الصحيح أما الفاسد فان كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئاً اتفاقاً وكذلك ان كان لفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أو سالبتين وان كان لخلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجهل وهو رأي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو رأي المنطقيين وهو الصحيح وما احتج به المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب ان الناظر فيها ابتداء تقوده الى الجهل

والناظر فيها بعد العلم لا نقوده الى شيء والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض نقوده الى الشك وما اختلف لا يرتبط بشيء فغير مسلم لانا نقول ان لازمها على الحقيقة الجهل وانما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدها لا لعدم العلم بالربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة فليس شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأيين لا استرابة بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا به ايضاً من ان الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلا والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل يفارق الشبهة وان اشتركا في صورة النظم فان مقدمات الدليل ضرورية اوتنتهي الى الضرورة والشبهة ليست كذلك واعلم ان للنظر في الشيء اضدادا تخصه واضدادا تعمه وغيره فالخاصة كل ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به اعني المركب لانه لو نظر معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر انما هو لاختبار دلالته لا للاستدلال به وكالشك فيه والظن فيه والوهم لانه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف الآخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي او عادي فيه تردد للمتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنوم والنسيان وما في معناها وبالجملة فالنظر يضاد العلم وجملة اضداده ﴿ تنبيه ﴾ ما مررنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب النظر هو مذهب جماعة منهم الشيخ الاشعري وذهب الاستاذ وامام الحرمين الى ان اول واجب القصد الى النظر اي توجيه القلب اليه بقطع العلائق المنافية له ومنها الكبر والحسد والبغض للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من هذه الاخلاق أول

هداية الله تعالى للعبد وقال القاضى اوّل واجب اوّل جزء من النظروقيل اول واجب المعرفة و يعزي للشيخ ايضاً وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظرالى اوّل مايجب مقصداوغيره نظرالى اوّل ما يجب امتثالاواداء وانما اخترت من هذه الاقوال القول بان اول واجب النظرلتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فانما اخذ من قاعدة ان الامر بالشيء امر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفى تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف في معرفته تعالى وان كان بغيرمعلم خلافاً للاسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية العسر وقالت المعتزلة اول واجب الشك وهو فاسد أما على اصلنا فلأن الشك مطلوب بالشرع زواله فكيف يطلب حصوله أفي الله شك واما على اصلهم فلأن الشك كفر وهوقبيح عندهم لعينه فلايكون مأموراً به وقيل ان اول واجب الاقرار بالله و برسله عن عقد مطابق وان لم يكن علما وسيأتي ابطاله عند ابطال القول بصحة التقليد فهذه اقوال ستة في أوّل ما يجب وهي اقرب ما قيل فيه (قوله) من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة بيان لماوقعت عليه ما والبراهين جمع برهان وهو احد اقسام الحجة العقلية لان الحجة تنقسم أولا بحسب مادّتها قسمين عقلية ونقلية والاولى خمسة اقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة فالبرهان ماتركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة اقسام اوليات لانها تدرك باول توجه العقل وتسمى ايضاً بديهيات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى ايضاً حسيات وهي مايجزم به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصورمعها كقولنا الاربعة زوج فانه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين وتجربيات وهي

ما يجزم به العقل بواسطة تجربته مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق كقولنا السقمونيا (١) تسهل الصفراء وحدسيات وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجربيات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير ممن يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى (٢) النبوة وظهرت المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة منها يتركب البرهان والغرض منه حصول العلم اليقيني واما الجدل فهو ما تألف من مقدمات مشهورة والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب رقة او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح وهذا كاشف لعورته وكل كاشف لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا تحمد مواساته وهذا قتل اخوه ظلما وكل من قتل اخوه ظلما حسن ان يقتل قاتله فهذا حسن أن يقتل قاتله والغرض من الجدل اما اقناع قاصر عن البرهان او الزام الخصم ودفعه واما الخطابة فهي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه الصدق لسر لا يطلع عليه او لصفة جميلة كزيادة علم او زهد او نحوه او من مقدمات مظنونة مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لص فهذا لص والغرض من الخطابة ترغيب السامعين وأما الشعر فهو ما تألف من مقدمات مخيلة

---

(١) نبات يستخرج من جوفه رطوبات وتجفف «٢» فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من المخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع يستحيل تواطئهم على الكذب وكل ما هو كذلك فهو مقطوع به اه حامدي

لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه فالاوّل كقولنا هذه خمرة وكل خمرة ياقوتة سيالة فهذه ياقوتة سيالة والثاني كقولنا هذا عسل وكل عسل مرّة مهوّعة فهذه مرة مهوّعة والغرض من الشعر انفعال النفس وأما المغالطة فهي ما تألف من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى سفسطة كقولنا في صورة فرس في حائط هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال اوشبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة كقولنا في شخص يخبط في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتوا وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم او من مقدمات وهمية كاذبة كأن تقول هذا ميت وكل ميت جماد فهذا جماد او تقول هذا الميت جماد وكل جماد لا يفزع فهذا لا يفزع فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح لمقدمات تتوهمها كاذبة فتقول هذا انسان يمكن قيامه و بطشه وكل من يمكن قيامه و بطشه فليس بجماد او فهو مفزع فهذا ليس بجماد او فهو مفزع وكما اذا رأيت حبلا مصنوعاً على شكل حية فتعلم انه حبل واذا القي عليك خفت منه لان الوهم يغلب كثيراً على العقل ما قادك شيء مثل الوهم تقول النفس هذا يشبه الحية او هذا شكل الحية وكل ما يكون كذلك فهو مخوّف اوفالحزم الفرار منه فهذا مخوف اوفالحزم الفرار منه و بمثل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات واشتغلوا بالاكوان عن مكوّنها فاعتقدوا نافعاً ما ليس بنافع وضاراً ما ليس بضار فاشركوا مع الله غيره واثبتوا الوسائط بينه و بين خلقه واسندوا التأثير الى من ليس له تأثير وتوكلوا على من ليس له حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد امامك انما نحن فتنة فلا تكفر فهذه اقسام الحجة العقلية وجعلها البيضاوي في الطوالع

ثلاثـة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضاً الامارة والمغالطة لان الحجة العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقدمات ظنية او من شبيهة باحدها وتسمى الاولى برهاناً ودليلاً والثانية خطابة وامارة والثالثة مغالطة و بالجملة فالمعتمد من هذه الاقسام في تصحيح العقائد الدينية(٣) القسم الاول الذي هو البرهان فلذا قلت من البراهين ووصفتها بالقاطعة لكشف معناها وانما عطفت عليها الادلة عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الادلة النقلية فيما تقبل فيه من العقائد وذلك كل ما لا تتوقف المعجزة عليه كنفي النقائص عنه تعالى وثبوت الوحدانية له على رأي و كوقوع بعض الممكنات من الحشر والرؤية ونحوهما ووصفتها بالسطوع اشارة الى اشتراط القطع فيها ايضاً ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين العقلية والادلة القواطع السمعية لكان ابين واحسن (قوله) الا ان يكون حصل له العلم تقييد لما اطلق في الارشاد وغيره (قوله) فليشتغل بعده اي بعد البلوغ

(ص) ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فانها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين

(ش) اعلم ان الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة علم واعتقاد وظن وشك ووهم لان الحاكم بأمر على امر ثبوتاً او نفياً اما ان يجد في نفسه الجزم

« ٣ » اي المنسوبة للدين من نسبة الجزئي للكلي ومراده بتلك العقائد التي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة عليه لتعبيره بالبرهان الذي هو الدليل العقلي واما العقائد التي لا تتوقف المعجزة عليها كالسمع والبصر والحشر والنشر فتصحيحها لا يتوقف على البرهان بل على الدليل النقلي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جعل العمدة في تصحيح العقائد البرهان الذي مقدماته يقينية مبني على القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف . « حامدي »

بذلك الحكم او لا والاول اما ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهانًا او لا وغير الجزم اما ان يكون راجحًا على مقابله او مرجوحًا او مساويًا فاقسام الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علما ومعرفة ويقينا والثاني اعتقادًا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ظنًا والثاني وهما والثالث شكا اذا عرفت هذا فالايمان(٤) ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين مطابق لما في نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالفاسد اجمعوا على كفر صاحبه وانه آثم غير معذور مخلد في النار اجتهد او قلد ولا يعتد بخلاف من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعرى والاستاذ والقاضي وامام الحرمين وغيرهم من الائمة انه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية وهو الحق الذي لاشك فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض اهل الظاهر اما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه او لانعقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة فى المقلد ثلاثة اقوال الاول انه مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني انه مؤمن لكنه عاص ان ترك النظر مع القدرة الثالث انه كافر ونصه في شامله الذي حاذى به طوالع

«٤» اي ان تعلق به شيء من غير اقسام الجزم فالمراد الايمان الصوري بحسب الظاهر وهو العقائد كثبوت القدرة والارادة لله اما الايمان بمعنى الاذعان المصاحب للاعتقاد الجازم المطابق الناشيء عن دليل فلا يتعلق به ظن ولاشك ولا وهم اه حامد

البيضاوي التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة اما بدليل اجمالى معجوز عن تقريره وحل شبهه او تفصيلي مقدور عليهما ففي ايمان ذي التقليد فيهما لا مع عصيانه بترك نظره ان قدر أو معه ثالثها هو كافر لنقل المقترح مع عز الدين والآمدي محتجين بأن اكثر من دخل في الاسلام على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الآمدي عن بعض المتكلمين وابي هاشم مع مقتضى قول الفهري اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام الظاهرة لا فيما ينجي من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه اختيارا كافر وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر اختياراً فيما ادرك منه قولا القاضي الاصح كفره بعد قوله يمكن ان لا يكفر وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي او على الاعيان بالتفصيلي نقلا الآمدي عن الامام وغيره قائلاً من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر الفهري ولا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن رشد في نوازله انما هو بالدليل التفصيلي مندوب اليه لا فرض كفاية اه قلت و بالجملة فالذي حكاه غير [illegible] عن جمهور اهل السنة ومحققيهم ان التقليد لا يكفى في العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة اليه بعد قوله ان الايمان هو التصديق وهو حديث النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح قال ولا يكفى التقليد في ذلك على الاصح اه قلت و يدل على مذهب الجمهور قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فامر بالعلم لا بالاعتقاد وقد

علمت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب الآية واليقين بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيل ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق فلا يكون مؤمناً عند بعضهم و يدل ايضاً عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل آية في القرآن ذامة للتقليد وآمرة بالنظر والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله جل وعلا اولم يتفكروا وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الآية وحذر سبحانه المتأني بالنظر بخوف قرب موته فيفوته النظر بتأنيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم فقال بعد قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضاً دليل على وجوب النظر فانها لم تزل تذم التقليد وتحذر منه وهو قول شائع بينهم من غير نكير وقال القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يؤمر بتقليد من شاء او بتقليد المحق والامر بتقليد من شاء يلزم منه ان من قلد كافرا يكون ممتثلا وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد المحق فاما ان يؤمر بتقليد المحق عند الله تعالى وان لم يعلم هو كونه محقاً او بشرط علمه بكونه محقاً والاول من تكليف المحال والثاني لا يعلم كونه محقا الا بعد النظر القويم واذا نظر خرج عن كونه مقلدا وان قيل يؤمر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في الفروع لزم

ان يكون كل من قلد مبتدعاً او كافرا بناء على رجحان قوله في ظنه ممتثلاً
والاجماع على خلافه اه واما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجراء احكام الاسلام ورفع
القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه
لان ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه
وانما كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار
وقد اجري النبي صلى الله عليه وسلم احكام الاسلام على من قطع فيه بأردإ
كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على انهم كذلك فى الآخرة والى هذا المعنى
اشرت بقولي فانها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين اي واما في
الدنيا فمبني احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تحرك عقائد العوام
و يتركون على ما هم عليه يعني لان السنة مضت بعدم البحث عن الضمائر وانها
انما تنكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سأله وكان
اهلاً له لا لمن اعرض عنه او لم يكن اهلا و يعنى والله اعلم ما لم يظهر المنكر في
عقائدهم كزماننا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه
عقولهم وقد جعل الله تعالى في الالفاظ والادلة سعة فكل يخاطب على قدر فهمه
والله المستعان واحتج بعضهم ممن يميل الى صحة القول بالتقليد بل و يرى رجحانه
على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها انا نقطع ان ابا بكر
وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل
عن الاستاذ ابن فورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض
الا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف
انه قال عليكم بدين العجائز وحكي عن الامام الفخر انه قال عند موته اللهم

ايمان العجائز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سأله عن الاهواء عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الاعرابي اودع ما سواهما الثالث انا نجد بعض المقلدين اقوى ايماناً وارسخ اعتقاداً ممن نظر في علم التوحيد ٠ قلت لا يخفى فساد ما تمسك به على كل موفق اما الثالث وهو رجحان ايمان بعض المقلدين على ايمان من نظر فهو من المصادرة عن المطلوب لان جمهور الائمة يرون وجوب النظر وتحريم الاقتصار على التقليد و بعضهم يرى ان لا ايمان للمقلد اصلا فكيف يدعى رجحانه وايضا فما لا يدخل تحت فهم عاقل ان الجزم المستند الى مجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساو يا للجزم الذي انتجته البراهين بحيث لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه ولعله اراد بعض من لم ينظر من اولياء الله تعالى وخرقت في حقه العادة ووهب له من المعارف مالا يتوصل اليه بالنظر حتى صارت علوم الناظرين بالنسبة الى ما اعطى من العلوم كلا شيء واذا اراد هذا فليس هو من محل النزاع لان نزاعنا في المقلد وهذا الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالناظر في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف العلم غير الضروري على النظر انما هو بحسب العادة و يجوز في قدرة الله تعالى ان يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية بحيث لا يفتقر في تحصيلها الى نظر الا ان تجويز مثل هذا الخارق الذي لم يعط الا للنادر من الاولياء لا يسقط وجوب النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام والذي جرت به العادة وامر به الشرع تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روى في الحديث لا يستطاع العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين وورد انما العلم بالتعلم وقال الله تعالى لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال لكليمه موسى عليه السلام

وكتبنا له في الالواح الى قوله نخذها بقوة وقال جل وعلا فلولا نفر من كل فرقة منهم الآية وكان السلف الصالح يرحل احدهم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كليم الله عليه السلام مع ما اعطى من علم كل شيء للقاء الخضر عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك وقال لقد لقينا من سفرنا هذا نصباً وان اراد بالايمان ما ينشأ عنه من اعمال البر وان بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر مالا يوجد في كثير من العلماء فمسلم لان الانتفاع بالعلم انما هو بيد الله وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يقدح في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدح في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه بل انما يحمل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالاً من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا وقد شدد رهبان النصارى ومن في معناهم من الجهلة على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة ثم لو جئنا لعد المحاسن والاعمال التي اتصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ الاولياء الذين هم قدوة المتقين وما لهم من العلوم ثم بثها تعليما وتأليفا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشوّف الى الاختلاس من الدين لغاب في ادني مكرمة لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المتشبهين باهل العلم وليسوا منهم وعزة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي جسرت الجاهل بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر مترهي العامة في معرض ذكر العلماء الراسخين رضى الله عنهم ونفعنا بهم

وحشرنا في زمرتهم · واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم بدين العجائز فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه الى من ليس اهلا للنظر كالعجائز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك مااحدثته المبتدعةمن(١)القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم ممن لاوجود له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء يطول · ولنذكر البعض ليتبين به المراد فمن ذلك ما احدثه المعتزلة من تقييد ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردهما الله تعالى وانما العباد اوقعوا ما لم يرده الله جل وعلا ومعلوم ان هذه ضلالة لامستند لها وانما الذى اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ولهج به الصغير والكبير والذكر والانثي والحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كأنه معلوم من دين ائمة المسلمين ضرورة يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتى ان جهلة العصاة يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز العفو عمن مات مصرا على المعاصي وانكار الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعا على

«١» قوله من القدرية اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية قوله والمرجئة اي القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن او السنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن المعصية فأرجئوا النص اى اخروه والغوه عن الاعتبار قوله والجبرية اي القائلين ليس للعبد قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا قوله والروافض من رفضوا بيعة زيد بن علي ابن زين العابدين بن الحسين بن علي حيث لم يوافقهم على التبرئ من ابي بكر وعمر وقال لهم كانا وزيري جدي اه حامدي

هذا التأويل الذى ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا للسائل عن الأهواء فكأنه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ودع ما يناقض ذلك مما احدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ الذى اغتربها من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد هي في الحقيقة حجة عليه لا له لان علماء السنة رضى الله عنهم انما الفوا في علم التوحيد ليبينوا للناس ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا لعجائزهم وامائهم واهل بدوهم وصبيان كتابهم وزادوا بان حصنوه بالبراهين العقلية التى تنتهي الى ضرورة العقل بحيث يخرج من انكرها من ديوان العقلاء وبالادلة النقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم رضى الله عنهم فهم جعلوا على حرز دين الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثرة تريد استلاب ذلك الدين وابدا له بجهالات يهلك من اتبعها ثم لما اتت المبتدعة بمعاول الشبهات لتهدم به اسوار الادلة وبسلالم الاوهام والتخيلات لتتجاوز بها الى حرز الدين بالغت العلماء رضي الله عنهم في الاحتياط للدين ونظرت بعين الرحمة لجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات ونسخت لهم تلك الاوهام والتخيلات باجوبة قاطعة لايجد العاقل عن الاذعان لها سبيلا وانفقوا رضي الله عنهم في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة لهذه الامة ولقد كان حرز الدين محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر عليه احد يروم الاختلاس منه وانما تجاسر من تجاسر عند غيبته لكن لم يمت صلى الله عليه وسلم حتي ورث علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من

دينه

احلّ امته في حرز ملته　　　كالليث حلّ مع الاشبال في اجم

فحين قام الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم حصن الدين انفقوا في تحصينه اعظم تحصين تلك الذخائر التي ورثوها واستعملوا آلة عقولهم في وجوه انفاقها ولم تزل ارباح تلك الذخائر من زيادة تلك المعارف تتوالى عليهم و ينفقونها عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء اهل السنة الذين تكلموا في علم التوحيد والفوا فيه التآليف جزاهم الله افضل جزاء فبالله ايها المقلد الذي يستدل بما لم يحط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم احتيالهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراسخين واي دين يبقي لعجوز او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء واى جهاد يوازى جهاد هؤلاء واى رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحبيسها مدة الحياة على الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فمهما لاح لهم مختلس يريد شيئاً من الدين قابلوه بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسئاً لم ينقلب الا باعظم فضيحة واين هذا الجهاد والرباط من جهاد السيوف ورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال لابد في الدنيا من فراقهما وهذا حفظ دين لو ذهب لهلاك الناس في عذاب جهنم ابد الآبدين وقد روى ان الاستاذ أبا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد في زمن هيجان المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى وخلوة لهم عن الناس فوجدهم هنالك يتعبدون فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا الموضع تتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا له يا ايها الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله على ذلك فانت اهله فرجع رضي الله عنه واشتغل بالردّ على المبتدعة وألف كتابه الجامع

بين الجلي والخفي وروى ان الاستاذ ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر له اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هاتفاً يقول الآن اذ صرت حجة من حجج الله تعالى على خلقه صرت تهرب من الخلق فرجع الى التعليم · فان قلت اذا كان مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تاوّلت عنهم فما بال اللفظ عدل به عن صريح المراد وذلك ان يقال في جواب السائل مثلا عليك بما كان عليه الصحابة والسلف الصالح الى ان قال عليك بدين العجائز وعليك بدين الصبي الى آخره قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان هيجان البدع ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهواء وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعتنين بالدين وبتعليمه للاهل والولد والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم أكمل معرفة امتثالا لقوله تعالى يا أيها الذين امنوا قوا أنفسكم واهليكم نارا وليت أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل اماء علماء السلف الصالح او نسائهم او صبيانهم فلما هاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شيء منها قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصحابة والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مأمون واهل البدع لا يقصدونهم بالمخالطة فامنوا من التلوث باقذار البدع على عقائدهم التى اتقنوها بما يحتاج اليه من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من الكتاب والسنة لسهولة ذلك عليهم اذهم عرب لم تستول على السنتهم العجمة ولا صعد على قلوبهم ران الجمود ولا ظلمة الغباوة فعقائدهم اسلم شيء واحسنه فلهذا امر ضعيف النظر ان ينتمي الى حرز دينهم المأمون لعدم المخالطة لاهل البدع ولوقوف ائمة زمانهم المتسعين في الانظار ولهم القوّة العظمى في الذهن واللسان رضى الله

عنهم امام حرز دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال وتحملوا في ذلك رضي الله عنهم من مشاق النظر والاذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به اجورهم ولو قيل لضعيف النظر الذي حيرته الاهواء عليك بما عليه الصحابة رضي الله عنهم لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعى ان ما ينتحله هو مذهب الصحابة رضى الله عنهم فكان من الحزم والصواب ما امر به علماء السلف من الانتماء الى الحرز المأمون الذي وقفت ابطال العلماء لمناضلة اعداء الدين امامه والضعيف اذا لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف عليه أن يهلكه العدو لضعفه ولهذا مال الفخر في موطن الموت لحرز الضعفاء ودعا به لانه موطن يتشتت فيه الفكر لعظم هوله فيخشى ان اقبلت فيه واردات الشبه ان يضعف العقل عن دفعها واقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضاقا في ذلك الموطن الهائل عن حمل ذلك فدعا بصفاء المعرفة والحفظ مما يكدرها كما هو شأن عجائز تلك الازمنة وضعفتهم لانهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من أدلتها ولم يبحثوا عن الزائد ولا انتصبوا لمناظرة اهل البدع فصفت عقائدهم حتي ماتوا على ذلك هذا مراده والله اعلم . واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله والانتقال الى ما هو ادنى وفي ايمان صاحبه من الخلاف ما علم والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل ولو سلمنا انه اراد العجائز المقلدات لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الشبهات بالبال مضموماً الى كمال معرفته هو لتكون عقيدته اذ ذاك صافية من كل مكدر وقد يحتمل ان يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة واصحاب الاهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية ايرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه ولقد استرقوه في بعض

العقائد تخرج الى قريب من شنيع اهوائهم ولهذا يحذر الشيوخ منه النظر في كثير من تآليفه قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن احمد المقري التلمساني رحمه الله ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه اشد منه في الانفصال عنها وفي هذا ما لا يخفى انشد لي شيخي ابو عبد الله الابلي قال انشدني عبد الله بن محمد بن ابراهيم الزموري وقال انشدني تقي الدين بن تيمية لنفسه شعرا

محصل في اصول الدين حاصله   من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالة في الافك المبين فما   فيه فاكثره وحي الشياطين

قال وكان بيده قضيب فقال لو ادركت فخر الدين لضربته بقضيبي هذا على رأسه اه قلت فلعل الفخر رحمه الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان تمنى ان يكون في درجة الاعتقاد التقليدي لان رأيه فيه انه كاف وقد روى عنه انه انشد عند الموت شعرا

نهاية اقدام العقول عقال   واكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من رجال قد رأينا ودولة   فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها   رجال فماتوا والجبال جبال

فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر تمني لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين حقيقة او على معنى التلهف والندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد بالعجائز العجائز المقصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد اذ هو حال عجائز ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا

الحرز في زماننا ليس بمأمون اذ لا اتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعتناء بتعليم عقائد الدين لا سيما النساء والصبيان اما الاماء والعبيد في زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عند مالكيهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممن يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامة فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالاماء والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد اذهان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد للفهم مائلة ابدا لما لا يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت نفلت منها فهمها عن قرب وان بقي شيء منه بطرت وجعلته سلما للدنيا واصحبة الظلمة والتقرب اليهم الا من عصمه الله بفضله وما اندر وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هوّل امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدركوه على غزارة علمهم وقوة دينهم وها نحن ادركناه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان فاما الاوّل وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادني تمييز فاى مدخل للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الادلة وما اشبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية او كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجهلون الفاظا فيها احدثها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من

عاقل وانما يصح له الاستدلال لو ثبت ان الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بمجرد التقليد واعرضوا عن النظر الذي حض الله تعالى عليه في آي من كتابه وان ادلة العقائد التي لا تحصى كثرة في القرآن كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا عنهم مما يأباه كل مؤمن(١) وما احوج من تعرض بمثل هذه النقيصة في عليّ مناصبهم التي لا تلحق لعظيم الادب ولقد نقطع ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسننه ما حصل لادني امة من اماء الصحابة رضي الله عنهم ولا صبي مميز من صبيانهم وكذا التابعون وتابعهم باحسان ولقد ادرك على رضي الله عنه زمن المبتدعة وافحمهم بما لم يقدروا ان يجيبوا معه جوابا وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اضع على الفاتحة وقر سبعين بعيرا لفعلت وقال صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلى بابها وقد نقل عنه رضي الله عنه في كل علم العجب العجاب حتى افتتنت به طوائف من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصارى في عيسى عليه السلام ومن عجيب امره رضى الله عنه ان معضلات المسائل التي لا يتوصل الى جوابها الا بالانظار الدقيقة في السنين المتطاولة اذا سئل هو عنها اجاب عنها بديهة من غير تأمل ولا تعظيم لشأنها كأنها عنده سؤال عن الامور الضرورية ككون الاثنين مثلا اكثر من الواحد وقضاياه فى ذلك مشهورة مسطورة في الكتب وتأمل جوابه رضي الله عنه على المنبر في الفريضة المنبرية وهي زوجة وابنتان وأبوان وقوله على البديهة بلا تأمل ولا تأخر في ذلك الموقف الصعب صار ثمنها تسعا ثم أعرض على عقول اكثر

(١) وما احوج الخ ما تعجبية اي ما احق هذا القائل لهذا الكلام وهو ان الصحابة ماتوا الخ

الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك وكذا فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة أرغفة وللآخر خمسة هجم عليهما ثالث فقدّما له ما معهما واستوعبوا ثلاثتهم ذلك أكلا فلما قام عنهما جازاهما بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين وقال الآخر بل على عدد ارغفة كل واحد فحلف الاوّل ان لا يأخذ الا ما أعطاه صميم الحق فرفعه الى على رضي الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان كان بصميم الحق فقال على بديهة اذا ليس لك الا درهم واحد فقال كيف فقال اكلتم ثلاثتكم ثمانية ارغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فتحملون على السواء وثمانية على ثلاثتكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين فتضرب ارغفة كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية وبقى لك واحد ولصاحبك خمسة تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر أكل منها ثمانية وبقى له سبعة فقد أكل لك الواحد جزأ ولصاحبك سبعة وانما وهبكما لذلك فاقتسما ما منحكما على قدر ما منحتماه وقد روى انه جاءته امرأة تشكوله قالت مات أخي وخلف ستماية درهم ولم يعطوني الا درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على الفور لعل اخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال لها لعل أخاك خلف سواك زوجة واماً وابنتين واثني عشر أخا فقالت نعم فقال ذلك حقك (١) لم يظلموك

«١» لم يظلموك لان اصل المسالة من اربعة وعشرين وتصح من ستمائة للزوجة الثمن من ثمانية وللام السدس من ستة وللبنتين الثلثين من ثلاثة وهي داخلة في الستة فتكتفي بها وهى مع الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احدهما في كامل الآخر يخرج اربعة وعشرون للزوجة ثلاثة وللام اربعة وللبنتين ستة عشر يبقى واحد للعصبة وهم اثنى عشر اخاً واختاً للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر مباين فتضرب عدد رؤوسهم

وامثال هذه مما روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي الفائق الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده كيف يكون ادراكه لما كثرت الشواهد عليه وامتلأ القرآن والحديث بأدلته وبه أولع وعليه ربي من لدن اثغاره وذلك معرفة المولى جل وعز ثم هو مع ذلك كله كان يقول في عمر رضي الله عنه لما مات مات اعرفنا بالله تعالى وقال سعيد بن المسيّب رضي الله تعالى عنه ما رأيت أعرف من عمر . وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم رأى انه شرب لبنا حتي كاد الري يخرج من اظفاره واعطى فضلة ذلك اللبن لعمر وأوّل صلى الله عليه وسلم تلك الرؤية بالعلم وكان عمر رضي الله عنه مكاشفا لا يقدر بذهنه شيأ الا كان كذلك فاذا كان يرتسم في مرآة ذهنه الصافية مالا دليل عليه ولا امارة فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على واضح الدلالة عليه جل وعز وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال الملكين وصفتهما فقال ايكون معي عقلي فقال نعم فقال اذن اكفيكهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن مصدق فانظر الى وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكتراثه بمناظرة من علمه مترق من علم اليقين الى عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان يشغل فكره هول منظرهما ولا فظاعة القبر الذي هو اول منزل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقالة الا ممن مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاشي عنده كل ما سواه ولم

وهو خمسة وعشرون في اصل المسالة يخرج ستمائة قدر التركة ومنها تصح فمن له شيء في اصل المسالة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه المسالة فللزوجة ثلاثة في خمس وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة في ذلك بمائة وللبنتين ستة عشر في ذلك باربعمائة وللعصبة واحد في ذلك بذلك لكل ذكر اثنان وللاخت واحد

يخف غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن وهو الصادق المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه انه لتستحي منه ملائكة السماء وروى انه لم يكن يرفع رأسه الى السماء حياء من الله وذلك ثمرة المراقبة التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كأنه يعاينه وقال صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر ماازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر لكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشيء وقر في قلبه وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن فضائل عمر رضي الله عنه فقال لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا خمسين عاماً ما وفيت بفضائل عمر وانه لحسنة من حسنات ابي بكر وما عسى ان اعدّ من محاسن الصحابة ومآثرهم و يكفي في رسوخ معارفهم وقوة ايمانهم قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها فانظر هذه الشهادة العظمى في حقهم الصادرة من ملك الملوك العالم بخفيات الضمائر و يكفي في امامتهم لجميع الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولقد كانوا رضي الله عنهم متعرضين لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم واليهم المرجع في ازمنتهم في المسائل المعضلة وجميع الحوادث النازلة وقد اساء الفخر الادب في حقهم وهي خلسة اختلسها الشيطان منه فقال الصحيح عندنا ان المقلد من اهل النجاة والا يلزمنا تكفير اكثر الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم يكن عالماً بهذه الادلة فانظر هذه المقالة ما اشنعها وله زلات في العقائد معروفة نبه عليها ابن التلمساني وغيره وكانّ مقالته هذه مقالة من توهم ان العقائد انما تعرف بالتشدق باصطلاحات احدثها المتأخرون وصوّر تركيبات للادلة على

نهج اصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعاً فكيفما حصل باللفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص أو غيره حصل المقصود ولا حاجة الى زيادة والنفوس الزكية القدسية غنية في انظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها كلها بل عقل من استنبطها بالنسبة الى تلك النفوس كنقطة من بحار الدنيا كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله عنه على البديهة فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات ما احدثوه لتخفف المؤونة عليهم في التعلم والتعليم لا لان معرفة الحق موقوفة عليها والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض لبقيت خالية ونحن نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو عارف بالله تعالى ولم يقلد في ذلك احدا عرف الجوهر والعرض ام لم يعرفهما فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة على اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل على انهم كانوا مقلدين ومن ظن بالصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا في ايمانهم مقلدين فقد اعظم عليهم الفرية وجهل قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين آبائهم بالسيف و بغيره و يرضون بالموت وسبي النساء والذرية دونه فما رجعوا الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حمية لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه بالآية الدالة على صدقه فاظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون الكلام العربي فهما وافياً بالمعاني حاوياً لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم مملوء بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث لسياسة الخلق افصح الخلق والمعطي جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله

صلى الله عليه وسلم ثلاث عشر سنة من غير قتال يوضح الادلة و يقيم الحجة الى ان ظهر الحق ظهورا لم يبق معه الا المعاندة مع كمال المعرفة و بالنزر اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الألكن وذي العي وقصور العقل من المعلمين للأبله والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجاً تاماً فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله كمن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما رواه وهب بن منبه ولقد كان اجاف العرب يسلم و يشاهد طلعته العلية فيفيض من حينئذ بحقائق العلوم الجمة وغرائب الحكم الفاخرة و يرق طبعه وتهذب اخلاقه من نوره ولهذا قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا القدر لا يحصل الصحبة في حق غيره لغة ولا عرفا وما ذلك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار والبركات مالا يقدر على حصره و يغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كلهم غاية الامر ان القوم الذين شاهدوه رضي الله عنهم لما ان اشرقت عليهم انوار النبوّة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخمدت عندها نيران شياطين الجن والانس لم ينبهوا صريحاً على دقائق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلى بها من بعدهم لانها لم تطرق منيع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا لاح قزعها في صفاء شمسهم وارتفاع نهارهم وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين مؤمن تقي او كافر شقي واما ازمنتنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من العلماء الراسخين وما اندر اليوم وجودهم واعز لقاءهم لا سيما في هذا العلم مات على انواع

من البدع والكفريات وهو لا يشعروا كثر الناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك الا لقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلماء العاملين العارفين وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين وكثرة ابناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين وتعرض الدجاجلة ممن انتمى الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة بحبائل نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة بفضله وكرمه واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ علم الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا وهو ان يحرم قراءة القران اذ هو مملوء بالحجج والبراهين والرد على فرق الكفرة بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكر مناظرة الانبياء مع اممها ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة في كتبهم الكلامية شيئاً على نهج القران من حكاية الاقوال الفاسدة وشبهها ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حجر اجماعاً في الاوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الاقضية النازلات نعم لو اراد هذا القائل ان النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها الا بغرض عظيم يحرم على من هو بليد الطبع جامد القريحة بحيث يخشى ان يرسخ منها شيء في نفسه ويعجز عن دفعه لقرب اذ ليس ذلك من فروض الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية وانما فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من

عقود الايمان ببرهان ما وذلك سهل على كل من وفق

(ص) و يخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي المعضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر فيه الى قول ثابت بالادلة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين)

(ش) الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على العقائد من غير تحصينها بالدلائل لا يأمن صاحبه على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله عند عروض ادنى شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك و يكابر نفسه بالتصميم اللساني فأنى ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض متحير يقول لا ادري فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف السنتهم قلوبهم قال الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم لم ينتفعوا بما في السنتهم وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر عند سؤال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته اذ هذا حال قلبه في حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما ليس في القلب قال ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره واما المنافق او المرتاب فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليت و يضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شيء الا الجن والانس وفي حديث الا الثقلين الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر في وصف الملكين انهما اسودان ازرقان ينحتان الارض بانيابهما و يطآن في شعورهما واعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف قال رحمه الله وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في

ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن في معناهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المرأة بين ابوين مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعاً وتقليدا لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال مثل اقوالهم اتباعاً لهم وتقليداً في ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اى شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١)من عرف نفسه (٢)عرف ربه وربما يمر بباله التفكر في خلق الله فيرده الشيطان من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر و يشككه في دينه فيموت بشكه والعياذ بالله من ضروب الشكوك(٣) فاذا كان في القبر ختم على الافواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفا نطق بالحق وان كان شاكا غير عالم قال لا أدري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان يطرقه الشك احيانا فلا يبحث عليه ولا يداوي سقام سريرته فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى (وقوله) الى قول ثابت بالادلة يشير الى معنى قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة قال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للتثبيت في الحياة الا معرفة الحق ببرهانه والتثبيت في الآخرة لا معنى له

«١» من عرف نفسه اي عرف كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل من طور الى طور «٢» عرف ربه اي عرف كونه موجداً للعالم قديماً «٣» فاذا كان اي المكلف من حيث هو سواء كان عارفاً او مقلدا فهو اعم مما قبله لانه في المقلد وكان بمعنى ثبت او حلّ

الا النطق على نحو ما كان يعرف لان العبد يبعث على نحو ما مات عليه وقد قيل في معنى الآية غير هذا والله الموفق نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن ينيلنا من مراتب أوليائه وأحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب الفاخرة

(ص) ولا يغتر المقلد ويستدل على انه على الحق بقوّة تصميمه و كثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان ومن في معناهم تقليد الاحبارهم وآبائهم الضالين المضلين (ش)«١» يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم رجوعه عنه ولو نشر بالمناشير وكثرة عبادته لايدل على انه على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث كون نشأته بين قوم يقولون ذلك والنشأة والمخالطة لها اثر عظيم في التصميم حقا كان المصمم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل المركب كعامّة اليهود والنصاري ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له أثر في التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سببا خاصا يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة له فاذًا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي

«١» يعنى الخ اشارة لقياس حاصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطاله انا لا نسلم ان كل من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس تصميمه بالحق من حيث كون المجزوم به حقًا بان كان ثابتًا بالدليل بل من حيث نشاته بين قوم يقولون ذلك هذا وظاهر كلام الشارح ان المستفاد من المصنف هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المصنف انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق اي وهو ضد الباطل وايضًا المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل والمقلد خال من ذلك فلا يدعيه وانما يدعي انه على الحق فالاولى مجاراة المصنف

وكون المجزوم به حقاً واذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه و بين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين اهو من الحق ام من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس في ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين فتعين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق بدا (١) الى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواهما فالرد عليه ان حجتهما لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضاً فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفر عند جماعة وابتدع ولا يحسن تأويلها الا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة واما من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوى لمن لا يعرف آمره وناهيه او طلب مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ينكر ان الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى واحكام ما يتقرَّبُ به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع تحصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم يطول تتبعها والتقدم لمعاني الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها عجلة (٢) وشهوة نفسانية توجب لصاحبها

• ١ • بدا فعل ماض بمعنى ظهر جملة حالية وقوله الى معرفة الحق متعلق بالطريق اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق ظاهرةً الكتاب الخ وفي بعض النسخ بدءً اي ابتداءً قبل النظر العقلي وهذا يفيد ان معرفة الحق لها طريقان احداهما للابتدا والثانية للانتها مع انه ليس لها الا طريقة واحدة

• ٢ • عجلة خبر قوله والتقدم اي استعجال على تحصيل الشيء قبل اوانه

الفضيحة دنيا واخرى والا «١» فالبراهمة والنصارى قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة فلم يزدهم ذلك الا ضلالاً وكثيراً ما يغتر اصحاب هذه الطريق بالتخيلات الشيطانية او النفسانية نوماً و يقظة و يعدُّونها كرامات وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلالات فنسأله سبحانه وتعالى ان يلهمنا رشد انفسنا وسنتعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوّة عند بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة ومن قال من اليهود ان طريق المعرفة الالهام وعنوا به ان النفس اذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف فالردّ عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاص الا مع حصول علوم اما ضرورية او غير ضرورية يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه واضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكي عن بعض الهنود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيئاً بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا خفاء في بطلانه وانعقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعاً ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة وحدها في العقائد اختلافاً كثيراً حتى انها افترقت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بأن جميعها في النار الا واحدة وايضاً فهذا

---

١٠ فالبراهمة قوم من اليهود منسوبون الى رجل اسمه برهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة

القول يؤدي الى ان حضه سبحانه على النظر في آيات كثيرة من كتابه العزيز
وامره بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من
ادلة العقائد كأدلة الوحدانيه والبعث والنبوّة تقرير لما هو معلوم للكل وهذا مما
يأباه كل عاقل وايضاً فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا كثيراً ممن لم يأخذ
في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليدا فضلا عن
ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه
اما العامة فا كثرهم ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة اهل الخير يتحقق
منهم اعتقاد التجسيم والجهة وتأثير الطبيعة وكون افعال الله تعالى معللة لغرض
وكون كلامه جلّ وعلا حرفاً وصوتاً ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو
ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقدها
وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد أخبرني بعض من
أثق به انه سمع ذلك صريحا منهم قال وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن ولقد
حكى لى بعض أصحابنا مثل ذلك عمن لا يظن به ذلك ممن يتعاطى العلم بتلمسان
وله أصل في رياسة العلم قال وصرح لي بأن رأيه وعقيدته والعياذ بالله منه
ومن عقيدته نفى المعاد البدني كرأى الفلاسفة أبعدهم الله تعالى واخلى منهم
الارض قال وجادلته في ذلك مرارا فطبع على قلبه ولم يقبل وأظن ان المصيبة
جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد على
شيخ عارف وهذا شأن المتشدقين الخائضين فيما لا يعنيهم قبل اتقان ما يعنيهم
وزادوا على العامة بالجدال في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرّموا
سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة
المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع الهالكين يا ارحم الراحمين وبعض

المقلدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان يميز الرسول من المرسل وفي مثله وقعت اجوبة علماء بجاية(١) وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب له في الاسلام بنصيب والعاقل في الحقيقة من انصف من نفسه فو الله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كنا نحسن عقائد الايمان بمجرد التقليد فضلا عن النظر (٢) ولكننا في اودية من اعتقادات اهل الباطل نهيم فيا عجباً لعاقل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر بحال العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء السنة رضي الله عنهم كابن ابي زيد وابن الحاجب وغيرهما تآليف مختصرة اقتصروا فيها على سرد العقائد مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قُصرَ عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها تقليداً الى البحث عن ادلتها وما ذاك الا انهم راوا اكثر العامة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان ينقلوهم من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها ولعلها تكون سلما الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل فكيف من لم ينظر وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوخ العوائد والمالوفات تزاحم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي والتايید الرباني لما ادرك الخلق شيئاً من معرفة من لا تكتنفه العقول ولا تحده الاوهام ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابداً فان قلت قد نقل عن

---

١ . بجاية بكسر الباء وفتح الياء بلدة بالمغرب ٢ . ولكننا الخ الاودية جمع واد هو المحل المنخفض الواسع الذي هو مظنة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهيم اى نسير ولا ندري اين نتوجه

القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنهما انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القريحة على ان يعبر على ما في قلبه و يبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقيناً ولا قدرة له ان يعبر على مافي قلبه ونقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل وانه غرز معرفة وجوده في خلقه وما اقيم من الادلة على ذلك انما هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر هذا عين ما انكرت ٠ قلت ليس هذا عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو جار على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وانما تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق التابع للمعرفة واحترز بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي اوالتابع للظن اوالشك او الوهم فمعنى قوله لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله تعالى لا يوجد مؤمن شرعاً اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الامر لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فمن ليس بعارف كالمقلد ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى فالقصر في لفظه قصر افراد رداً على من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلا في صدق حقيقة الايمان فنبه بقصر المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظر في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظر فيه بطريق فن المنطق فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية يلزمها بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن وبعكس النقيض المخالف لا شيء من غير العارف بمؤمن تجعله كبرى لقضية صادقة وهي قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الاول لا شي من المقلد بمؤمن واحرى من كانت حالته دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير ممن ينطق

بكلمتي الشهادة وأما قول القاضي فمنهم قوي القريحة الى آخره فبين لان المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضا والنطق باللسان لا اثر له فيها فلهذا لم يكن شرطا فيها بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها المنتجة لها عقلا قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له ام لا ولا ريب في حصول حقيقة الايمان لمثل هذا وليس نزاعنا فيه وانما نزاعنا في ان المعرفة هل يقول القاضي انها حاصلة لكل من نطق عليه نحن اسم الايمان بناء على الظاهر ام لا وعلى القطع ان هذا مما لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوّز فيمن يظهر الايمان ان يكون فيه مقلدا أو ظانا او شاكا او متوهما بل ويجوّز ان يكون كافرا زنديقا بل لو نطق مظهر الايمان بأدلته واتقن براهينه لما قطعنا في حقه بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكا ولم يبدها لنا او حفظ تلك الادلة تقليدا ولم يتحققها الا ان قرائن الاحوال تغلب الظن باحد الامرين وبالجملة فالايمان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر والله سبحانه متوليها فلا تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم سعدا رضي الله عنه عن جزمه بالايمان في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم عن اعطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا بفتح همزة اراه اي اعلمه فقال صلى الله عليه وسلم او مسلماً باسكان الواو على الاضراب عن قوله الى الحكم بالظاهر فكأنه قال بل تراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه لانه من الباطن الذى لا يعلمه الا الله عز وجل والحديث خرجه البخاري ومسلم وغيرهما هذا كله في حق الغير المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف بحاله ان كان عاقلا ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه فهو في درجة التقليد المختلف فيها و يتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف

ولم يدر كيف عرف فلم يعلم ومنهم من لم يتقن العقائد ولو بدرجة التقليد وهو كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالمؤمن المؤمن عند الله وفي شرعه لا من نطق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر قد صرح بمعناه شرف الدين بن التلمساني في شرح العالم حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايمان ومن لم يحكم عليه بالكفر فنقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة والتصديق بالقلب قال فالكفر يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان اجماعا أو التكذيب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجهل وكذلك الشك والظن فانهما يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي ومن تابعه من الجمهور كذلك فانظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد الى القاضي والجمهور ينبئك ان القاضي والجمهور لا يمنعان وجودهما بل ايمانهما واما ما نقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل الخ فان ارادوا ان النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة فمسلم لان معرفته جل وعلا بل ومعرفة جميع عقائد الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لابد وان تنتهي الى مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي كلفنا به في العقائد وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدأ بحيث لا يفتقر الى نظر اصلا فلا خفاء في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم ببرهانه هل دلالته بعد على وجود محدثه ضرورية واليه ذهب الفخر ام نظرية يحتاج معها الى ضميمة شيء آخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم الحدوث للعالم المتضح بحسب الظاهر دلالته في اظهر العقائد وهو علم وجوده جل وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء الا من لا يعتد به ولئن سألتهم من خلق

السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فكيف باغمض منه ولئن سلمت الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسليما جدليا وان كل مظهر للايمان لا يقلد فيها فمن اين تلزم الضرورة في سائر العقائد المشترطة في الايمان وقد علم تشتت انظار العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لا كثرهم ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل والحق في المسالة كان اوضح من ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول لكن قد يضطر الى بيان الواضح بسبب خفائه لجمود القرايح نسأله سبحانه ان يرينا الحق حقا و يوفقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلا و يعيننا على اجتنابه

﴿ فصل ﴾ ينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين تمس الحاجة اليها(١) المقدمة الاولى في حدعلم الكلام و بيان موضوعه وفي تفسير الفاظ تستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالوهية وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به وتقرير ادلتها بقوّة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده الشيخ ابن عرفة قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره وحدّه ابن التلمساني بانه العلم بثبوت

---

(١) المقدمة الاولى الخ مقدمة علم من حيث احتوائها على الحد والموضوع وترك الغاية وهي تصحيح الايمان والاسم وهو علم اصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام والحكم وهو الوجوب العيني على كل مكلف والواضع وهو ابو الحسن الاشعري ومن تبعه بمعني انهم دوّنوا كتبه وردوا الشبه والا فمعلوم انه جاء به كل نبيّ والمسائل وهو القضايا المثبتة فيه بالبراهين العقلية والنقلية والاستمداد وهو مستمد من الكتاب والسنة والنسبة وهي انه اصل لعلوم الدين وما سواه فرع عنه والفضل وهو انه اشرف العلوم لكونه متعلقاً بالله ورسله وما يتبع ذلك وهي مقدمة كتاب ايضاً من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف الشروع في ذلك الكتاب عليها اهـ حامدي

الالوهية والرسالة وما يتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه وابطال ما يناقض ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج احكام المعاد واما موضوعه فمهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وافعاله . واما تفسير الالفاظ المحتاج اليها في هذا العلم فمنها لفظ العالم بفتح اللام ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الازل ويعنون به نفي الاوّلية اي ليس له اوّل ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ما له اوّل وهو ضدّ الازل ومنها القديم ويعنون به الموجود الذي لا اوّل لوجوده ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ الدائم ويعنون به الموجود الذى لا ينقضى وجوده أى لا يلحقه عدم ويسمونه ايضاً الابديّ ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان معدوما ومنها لفظ الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمتنع ان يحل غيره حيث حل وهو معنى المتحيز وذلك كالانسان والحجر لا كالعلم واللون فان كان الجوهر دقيقا بحيث انتهى في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر الفرد وان كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمي كل واحد من أجزائه جسما ولهذا يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده أما اذا انضم الى غيره سموا كل واحد منهما جسما لان حقيقة الجسم المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه أنه مؤلف ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعلم الذي يقوم بالجوهر وكالحركة والسكون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي يشغله الجوهر قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير زيادة ومنها الاكوان ويعنون بها اعراضاً مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما

بالضرورة كالتحيز للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدّين في محل واحد وزمان واحد أو نظرا كوجود الشريك له جل وعلا ومنها لفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب للكافرين واحترز بقوله لذاته من صيرورة الجائز واجباً لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده كالجنة والنار أو مستحيلا لتعلق علم الله بعدم وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين • المقدمة الثانية اعلم أن الاستدلال على أربعة اضرب الاوّل الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النار مثلا على احتراق الممسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له ومن الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسببان على سبب واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجوب كونه جل وعلا عالما على وجوب قيام العلم به ومنهم من ردّ هذا الى القسم الثاني وهو الاستدلال بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول فاذا عرفت هذا فالذى يصلح من هذه الانواع لمعرفته تعالى النوع الثاني والرابع أما الاوّل وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل أن يكون له سبب وبعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث

(ص) اذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة فأقرب شيء يخرجك

عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال الله تعالى (وفي انفسكم افلا تبصرون) فتعلم علم الضرورة (١) انك لم تكن ثم كنت فتعلم ان لك موجداً اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لامكن ان توجد ما هو اهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان وانما قلنا هو اهون عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد والخشية على صاحبه وكيفية النظم للاستدلال بالنفس ان تقول أنا لم اكن ثم كنت او انا موجود بعد عدم او انا حادث وكلها بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان انا لي موجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا تفتقر الى دليل لانها معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها وبها تحققت حقيقته الانسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة الثانية وهي الكبرى الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي انها ضرورية لا تفتقر الى دليل حتى قال الفخر في العالم ان العلم بها مركوز في فطرة طبائع الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له انما حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لانه تقرر في فطرته ان حصول صوت

« ١ » انك الخ اي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد فقد ذكر المصنف الصغرى وحذف الكبرى وقوله فتعلم ان لك الخ هو النتيجة اه حامدي

الخشبة بدون الخشبة محال ومنهم من يقررها بوسط اي بدليل فيقول ان الحادث اذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقات او تأخره عنه بساعات فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلا عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص والا لكان احد (١) الامرين المتساو يين مساو يًا لذاته راجحًا لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل وعلا هذا ان قلنا ان الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن متساو يان وهو المختار اما ان قلنا أن العدم اولى به من الوجود لقبوله اياه بلا سبب فاظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم بتلك المقدمة الكبرى نظريٌ الا انه يحصل بنظر قريب كما قررناه الآن ولاجل قربه ظن قوم ان ذلك العلم ضروري واما مبالغة الفخر الرازى بانه في فطرة الصبيان فممنوع عمومه في جميعهم وان اراد في فطرة اكثر مميزيهم فمسلم لكن لا نسلم انه لا علم لمميزيهم الا الضروري حتي يلزم ماذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية لاسيما القرينة التي لا تعارضها شبهة و يتمحض العقل فيها واما المبالغة انه مركوز ايضا في فطرة البهائم بدليل ماذكرُ في صوت الخشبة فمن اعجب ما يذكر ان البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حيوان غيره لم يضرب قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التألم عند

---

١ الامرين هما الوجود والعدم وقوله والا الخ اي والا نقل انه يفتقر بل قلنا بعدم الافتقار وقوله لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود فيه والمراد باحدهما الوجود وقوله مساويًا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحًا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال ضرورة اي لما فيه من الجمع بين متنافين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح راجحًا اه حامدي

سماعها تخيل من حسها الألم لمقارنته المؤلم وعدم التمييز والانفكاك في خياله كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الاذى عنده لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي والله أعلم قال معناه شرف الدين بن التلمسانى وهذه الطريقة أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عوّل امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع فقيل الامكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعها (١) وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق أن كلها طرق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما أن تعتبر في الذوات او الصفات فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين فان اسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال لمجموع الامكان والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ستة طرق وكذا عدها الفخر في الاربعين وعدها في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين لتركبها من الاوّلين والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره من الطرق ان العلم بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع وفي غيره يتقدّم وبيانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن وجوده وعدمه لا ارجحية لاحدها على الآخر بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له

---

١ وقيل مجموعها الخ ونقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث وكل ماهو كذلك فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليل واحدة كما سيأتي للشارح ولا تقول على الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع اه حامدى

الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد ان يكون واجب الوجود لذاته والا لا فتقر الى ما افتقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما سيأتى ان شاء الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محالان فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون صانعا باللزوم الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما تقول الفلاسفة واحتمال ان يكون صانعاً بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لاثبات هذا المطلب اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي نظرك فيه ونظر الفيلسوف واحد وانما تنفرد عنه بهذا الطلب الثاني فانه لم يهتد هو اليه فتقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه لذاته او اقتضاه بطبعه او اوجده باختياره وجهات التأثير منحصرة في هذه الاوجه الثلاثة ووجه الحصر ان كل مؤثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك اولا والاوّل الفاعل المختار والثاني اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع اولا والاوّل الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جائز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجباً لها بذاته كالعلة ولا مقتضياً لها بطبعه لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين ان يكون موجدا بالاختيار فتقول حينئذ العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبق عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت ممكن مما لا يصح كونه في العدم فينتج العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق (قوله) فتعلم ان لك موجداً اوجدك يعني غيرك بدليل ما بعده وهذا نتيجة

الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى وهي قولنا انالم اكن ثم كنت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجد أوجده للعلم بها (قوله) لاستحالة أن توجد نفسك يعني انك لما احتجت الى مرجح لوجودك على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجح غيرك (قوله) والا لأمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك تقريره أن تقول لو امكن ان توجد نفسك لامكن ان توجد ذات غيرك والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله فالممكنات متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة فالقدرة على ايجاد بعضها اختراعاً قدرة على ايجاد جميعها والى بيان الملازمة أشار بقوله لمساواته لك في الامكان أى لمساواة غيرك لك في الامكان وأما بطلان التالي وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا يفتقر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك (قوله) وانما قلنا ما هو أهون عليك لما اشتملت الملازمة على دعوتين احداها أن من أمكن أن يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره الثانية أن ايجاد غيره أهون عليه من ايجاد نفسه احتاج الى الاستدلال عليها فاستدل على الاولى بقوله لمساواته لك في الامكان واحتج هنا على الثانية فبين أن وجه الاهونية في ايجاد الغير سلامته من محال يختص بايجاده نفسه وهو الجمع بين امرين متنافيين من حيث انه يجب ان يتقدم على نفسه لكونه فاعلاً لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه عين فعله وهو قول متهافت أي متساقط ومنه تهافت الفراش في النار اي تساقط

(ص) (١) فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ماء في صلب ابي

(١) فان قلت الخ ابطال للمقدمة الصغري السابقة في المتن القائلة انا لم اكن

وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود كما ذكرت(١) فالجواب ان ذاتك الآن اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوماً ثم كان واذا كان معدوماً ثم وجد فلا بد له من موجد فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة الى غيره

(ش) هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت وتقريره ان يقال لا نسلم انى لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادّتي التي تكوّنت منها كانت ماء في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكوّن منها كانت ماء في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدّل الصور عليّ لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل المجموعي والماهية المركبة ومن لازمها انعدامها بانعدام جزئها ومن المعلوم ضرورة

ثم كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها مثلا القمح يجعل دقيقاً ثم خبزا ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ماء في صلب ابي الخ فذات النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ فالصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لاتسلم فضلا عن كونها ضرورية اه حامدي

« ١ » فالجواب الخ حاصله انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد اه حامدي

ان جزأ ها الاكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذ انا ونحوه من الكنايات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما تقرر في محله واذا ثبت ان جزأ من ذاتي لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت فأحتاج الى موجد لذاتي ويتعين أن يكون غيرها لئلا يلزم التهافت المذكور قصارى الامر تطرّق احتمال أنّ بعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلاً اثر في فعل البعض الزائد عليها لانها مغايرة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان الذي قصدنا ان تستنتج من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد وأما تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل جزء من اجزاء العالم فسيتبين بعد انشاء الله تعالى على الكمال على ان اسناد ايجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمناه على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن لامكن للذات ان تخترع غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي يصح منه الاختراع وهو باطل على الضرورة • فان قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكينونة في الرحم قلنا فيلزم ان ينقطع تاثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف ومعظم الذات بعد الانفصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعلة او لطبيعة فيها تاثير فتعين ان التاثير فيها انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى فظهر ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جزأ من اجزائها وسنزيد ذلك بياناً بعد ان شاء الله تعالى (قوله) فتعلم على الضرورة ان ما زاد

كان معدوماً ثم كان يعني و بسبب ذلك صدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجميع اجزائه

(ص) ثم اذا نظرت الى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرماً يعمر فراغاً يجوز ان يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على خلافها فتعلم قطعاً ان لصانعك اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التى نشات عنها قطعاً يستحيل ان تكون هي الموجدة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها وايضاً لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة لاستواء اجزاء النطفة ولا في نموها والا لكنت تنمو ابداً

(ش) تقدم انحصار جهات التأثير في أوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار والتأثير بالطبيعة والتأثير بالعلة وان وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه الترك لاثره كالكاتب مثلا للكتابة والمتحرك غير المرتعش مثلا لحركته عند القدري لا عند السني القائل بعد تأثير القدرة الحادثة أولا والاول الفاعل المختار ويلزمه أن يكون حياً عالما قادرا مريدا والثاني اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي في احراق النار ونفع الادوية مثلا فانه قد يمنع منها مانع أولا كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلا فانه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركته مانع والاول الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا فهذه الاوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطلان اذ الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعاً وايضاً لو اثرت النطفة بالاختيار لما اختص تاثيرها بهذه

الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة احرى ان تؤثر في ايجاد الذوات لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة على التاثير ولما فيها ايضاً من الاوصاف المناسبة للتاثير كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة فاحرى ما هو اضعف منها واما تاثيرها بالطبع وفي معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين ان يكون الفاعل مختارا له ارادة يرجح بها بعض الجائز على بعض وايضاً فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اختص بعضها بقوّة السمع وبعضها بقوّة البصر وبعضها بقوّة الشم وبعضها بقوّة العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصي وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلاً على مثل (قوله) فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً ادّعى دعوتين على الترتيب الاولى ان صانع ذاتك فاعل مختار واحتج عليها ببرهان من الشكل الاوّل حذف فيه الكبرى للعلم بها وتقريره ان نقول ذاتك قد اختصت بجائز بدلاً عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار اجزائها وكل ما كان كذلك فاعله مختار لفعله فينتج ذاتك فاعلها مختار لفعلها ودليل الصغرى ظاهر فان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلاً مع جواز ان يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في حقه جائزة لارجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا ايضا قد اختص ببعض الاعراض من الالوان والاصوات ونحوها دون بعض واما باعتبار اجزائها فقد اختص بعضها مع استوائها بان كان عينا وبعضها بان كان اذنا وبعضها بان كان يدا الى غير ذلك من

الاختلافات وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز غير ذلك في الجميع واما دليل الكبرى فلان تاثير الطبيعة والعلة لما كان بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخصص مثلا عن مثل فتعين ان يكون المخصص لذاتك مختاراً ٠ الثانية الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها ان صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها نفي ان يكون طبيعة اوعلة على العموم ودليل هذه الدعوى من الشكل الثاني ان تقول صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء من النطفة وفي معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناه ليس بطبيعة ولا علة عموما ودليل الصغرى والكبرى سبق (قوله) وايضا لا طبع لها في وجود ذاتك والا كنت على شكل الكرة هذا الزم على مذهب الخصوم فانهم يقولون ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلا متساويا من كل وجه وهو الكرى في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة كان كرويا واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة (قوله) ولا في نموّها هذا مبالغة في الرد لما يتوهم ان الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه يدا والبعض بكونه رجلا والبعض بكونه رأساً والبعض بكونه اذناً الى غير ذلك اذ لا تأثير لنطفة بل ولا لطبيعة ولا لعلة في شيء من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نموّ تلك الاجزاء المخصصة بالغير والنموّ معنى واحد فلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه اختلاف مطبوعها ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النموّ أيضاً أثرا للطبيعة وفي معناها العلة اذ لو كان أثرا لها للزم ان لا تقف الذات في نموّها ولكانت تنمو ابدا على ان تقديرها مؤثرة في النموّ لا يدفع لزوم اختلاف مطبوعها ايضاً لان النموّ الذي في اليد مثلا مخالف في انتهائه لنموّ الاذن وكذا نموّ الانف والرجل

وغيرها مختلف بل أصابع اليد المتحدة المحل وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة في نموّها وترى بعض الاعضاء نموّها في الطول أكثر من العرض وبعضها بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف النموّ وكل على ابلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة به افيرضى عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل الغريب لشيء من العالم منفردا او مجتمعاً فضلاً ان يسنده الى خصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئا كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثله شيء مالك الملك المحيط علمه بكل شيء الذي لا يتعاصى على قدرته التامة وارادته النافذة شيء من الكائنات فتبارك الله احسن الخالقين وللطبايعيين هنا تقديرات وهوس يمج ذكره وتسويد الصحف به وهدم اساساتهم الواهية مستبين لكل موفق والاطلاع على مذاهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعياذ بالله من سلب العقل والايمان والاتصاف بصفات المجانين والبله والصبيان نساله سبحانه وتعالى ان يمن علينا بحسن المعرفة ويختم لنا باشرف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا من البدع ظاهرا وباطنا في جميع حالاتنا واوقاتنا فانه لا حول ولا قوّة الا بالله العلى العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين من آله وصحبه

(ص) ومن هنا ايضاً تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان اذ كله مثلك جرم يعمر فراغا يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة وبغيرها فيحتاج كما احتاج الى مخصص يخصصه بما هو عليه لوجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديماً والقدم لا يكون الا واجبا للقديم كما ياتى للازم ان يختص احد المثلين عن مثله

بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلا غير مثل فخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات البرهان القطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسيه اصله وفرعه وان جميعه عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار كافتقارك وان من شيءٍ لا يسبح بحمده

(ش) حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من الطبائع لا اثر لها في شيء من الذات وان فاعل الذات فاعل مختار انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد سواء ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزائد والعالم كله اذ هذا الزائد اجرام متحيزة واعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك والمثلان يجب استواؤهما فيما يجب و يجوز و يستحيل وقد وجب الحدوث لذلك الزائد قطعاً فكذلك يجب لسائر العالم لمماثلته اياه اذ لو اختلف العلم بان يكون بعضه قديماً و بعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب و بيان الملازمة ان القدم لا يكون الا واجباً للقديم و برهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزا للقديم لجاز عليه سبق القدم فيحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم المجوّز وهو نقيض القدم المفروض فيلزم ان يكون قديماً غير قديم وهو تهافت وهذا معنى قولي والقدم لا يكون الا واجباً للقديم لما ياتي فهو معترض بين الشرط وجوابه لبيان تلازمها (قوله) لما يلزم عليه من اجتماع متنافيين هذا بيان لبطلان التالي وهو جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم واجب ان يكون مثلا غير مثل يعنى لان التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات

النفس اي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص احدهما بحكم واجب وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازماً لها يوجب انفراد احدهما عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذن مثلا له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلا غير مثل وهو تهافت (قوله) اصله وفرعه يعني بالاصل ما ينشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له اصلا و بالفرع الغير الناشئ كالماء للنبات ونحو ذلك (قوله) وأن الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان الطبيعة والعلة لا يخصصان مثلا عن مثل والعالم كله متماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بما لم يثبت لماثله وقد سبق تقرير ذلك في فاعل ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك (قوله) وان جميعه عاجز يعنى ومن هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئا منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جرماً ولا قائمًا به والا لعجز كعجزه وسيأتى لذلك مزيد بيان ان شا الله تعالى (قوله) وان من شيء الا يسبح بحمده يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله جلّ وعلا ووجب عجز جميعه عموماً عن التاثير في شيء أى شيء كان وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته ينبئ بعظيم افتقاره الى مبدع له غاية الكمال و يثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة بلسان الحال او بلسان المقال و يعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنه جلاله وتنزه ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك الله رب العالمين وقيل ان التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرهما من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت برهانكم السابق والآتي بعده انما ينتجان الحدوث لجميع الجواهر واعراضها

والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل وعلا ما ليس بجرم ولا قائم به لم ينهض فيه دليلكم (قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر واعراضها ولهم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة من اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزاً أو غير متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم بمتحيز أولا فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته فهذه القسمة وان كانت دائرة بين النفي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ماليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته فللخصم ان يمنع تخصيصه بهما فلا تفيد القسمة المطلوب والذي اختاره بعض محققي المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي ٠ فان قلت فبم تتفقون على هذا الرأي قدم الزائد اذا قدر وجوده ٠ قلت مختارنا فيه اللجأ الى السمع كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون على حدوث ماسوى الله تعالى وحدوث هذا الزائد لايتوقف عليه السمع حتي يمتنع الاستدلال به عليه ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالفعل فقال هذا الزائد لايصح ان يكون الهاً لوجوب الوحدانية له جل وعلا وسيأتي دليله واذا لم يكن الها لم يتوقف على وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكناً وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب ٠ قلت وهو ضعيف لانه تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل او الدور ولو قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك الشيء اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود

لذاته قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالته

(ص) وايضاً لو نظرت الى تغير صفات العالم قبولا وحصولا لدلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم ودلك حدوثها على حدوث موصوفها لاستحالة عروّه عنها

(ش) هذا دليل آخر على حدوث العالم والفرق بينه و بين الاوّل ان المستدل في هذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً واحداً و بوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الانسان حتى اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزأ منها انعطف على سائر العالم فأثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق ان صانعه لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيئاً من العالم فنظر في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس كمثله شيء الغنيّ عن كل شيء المفتقر اليه جميع ما سواه جلّ وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه ههنا ان نقول العالم كل صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فينتج العالم كله حادث اما كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود قبولا وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والاصوات ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طروّ والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك و ينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما ماثلها من متحرك الاجرام كالفلك وذا اللون المخصوص مثلا يجوز ان ينعدم لونه و يتصف بغيره من الالوان كما اتصف به مماثله من الجواهر والجواهر كلها متماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز

في الآخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير اما بالحصول او بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا اليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود تغيرًا واجبًا واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقًا يستحيل على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طارئًا بعد عدم وهو عين الحدوث وقد فرض قديمًا هذا خلف وان كان من وجود الى عدم كان وجوده جائزا بدليل قبوله العدم وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع بمقتض والفرض انه قديم هذا ايضًا خلف . فان قلت لعله جائز الوجود من حيث ذاته وقديم لعدم علته او طبيعته فلم يلزم من جوازه حدوثه . قلنا قد سبق البرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شيء من الكائنات ولهذا اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضًا فتقدير عدم القديم مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر ان سببه انتفى ايضًا نقلنا الكلام الى نفيه وتسلسل وان قدر ان النفي مع وجود الطبيعة لطرئان ضده كان محالا لان الضدان طرا قبل عدم القديم لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضًا ففيه ترجيح المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتجدد وجود هذا الضد أولى من منع الضد الطاريء لوجود القديم فخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا العالم كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث فهو ما اشرنا اليه في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه الاستحالة معلومة في اكوان العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال بها على

حدوث فنقول العالم ملازم ضرورة للاكوان الحادثة وكل ملازم للاكوان
الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل باستحالة عروّ الاجرام عن
الاكوان على استحالة عروّها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول
الموصوف بجميع صفاته نفسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم
التسلسل في احتياج القبول الي قبول وهلم جرا فلوجاز العروّ عن بعضها لجاز
العروّ عن جميعها لكن العروّ عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة
عروّ الاجرام عن الاكوان وعن الحوادث فيلزم ان لايجوز عروّ الاجرام عن
غيرها واذا عرفت استحالة عرو الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة اذ لو
كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيما لا
يزال للزوم عروّ الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالته
هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في الاصل واعلم انا أطلنا فيه لفظ
العالم واردنا به بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفاً بصفات وقوله لاستحالة
عروه عنها الضمير في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود الى الصفات
﴿ تنبيه ﴾ اعترض على الصغرى بانا لا نسلم ان لذوات العالم صفات زائدة على
وجودها حتي يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلمنا وجودها لكن لا نسلم
انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود و بالعكس ممنوع لانا نقول لا
عدم لها اصلا بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه بظهور
حكم ضدها وتارة تظهر بانتفائه واما مع الانتقال من محل الى محل اومن قيام
بنفسها الى قيام بمحل او بالعكس والجواب عن الاوّل ان كل عاقل يحس ان في
ذاته معاني زائدة عليها كالعلم واضداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض
اذكياء المتاخرين في جواب من منع وجود الاعراض نزاعكم لنا وقولكم لا نسلم

وجود الاعراض اما ان تقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود اومعدوم فان قلتم لا وجود له خرجتم عن طوز العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين أحدها انكم في عداد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذى يقول كلاماً ثم يردفه على الفور بقوله ما قلت شيأ ومن لا عقل له لا يحتاج الي جوابه وثانيهما اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم أن نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زائد على الذات وهو الذي نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة بين الوجود والعدم فنسلم ان الاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها وجودها لاحتمال ان تكون واسطة بين الوجود والعدم قلنا المحققون ان الحال محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على حدوث العالم على اكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم ينته الى درجة الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيأ في دليل الحدوث ايضا وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطال المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه اصلا والجواب عن الثاني وهو ادعاء الكمون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان فيه ضرورة وايضاً فالكمون والظهور اللذان قاما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان ينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في كمون الاعراض ولزمهم ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكمونهما او ظهورهما ايضاً لزم التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع

وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل و بالعكس ان كلا من الامرين يؤدي الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو قامت هي بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضاً لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضاً فيقوم به انتقال وذلك يؤدّي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى

(ص) وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال فما توقف الآن عليه من وجود الحوادث يجب ان يكون محالا فيلزم ان تكون عدما مع تحقق وجودها

(ش) اعلم ان الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للاسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والحاصل منه ان قدمائهم اثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ثم نفسا وهيولا ودهرا وخلاء وصار جماعة من متأخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بزر وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم ركيكة جدا لا يرضي بمقالتهم مؤمن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب عقله وايمانه فانه

لاحول ولا قوة الا بالله فاذا عرفت هذا فقولنا وتقديرها حوادث لامبدأ لها اي تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدللنا به على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض انهم قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لانه لا يعري عنها مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام لها مبدأ يفتتح به عددها ونحن نقول لا مفتتح لتلك الحوادث بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يكون دخل في الوجود وفرغ من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالا لتوقفه على المحال وهو فراغ ما لا نهاية له والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة بقولنا يؤدّي الى اخ ومن في قولنا من وجود الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ ما لا نهاية له اى فما توقف على فراغ مالا نهاية له التي اتضحت استحالته يجب ان يكون محالا لان ما توقف على المحال محال ضرورة ان المتوقف لا يوجد بدون المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن واسم يكون في قوله ويلزم ان يكون عدما يعود على الحوادث الموجودة الآن وقد اوردت المجسمة على ما منعناه من حوادث لا اول لها سؤالا فقالوا ما الزمتمونا من استحالة وجود حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها

وتجددات افراحها وسرورها لا نهاية له وجوابه أن يقال لهم لبستم بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانها تطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ اي حوادث لا أوّل لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الآخر اي حوادث لا آخر لها والذي قلتم به ورددناه الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجميع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك وانعدم فيه دليل الجواز وأما ما قلناه في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثاني اي الحوادث التي فيها لا آخر لها بمعني انها لا تنقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجدنا منهافيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أوّل فقد ظهر انتفاء ادلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها وأما دليل جوازه فما تقرر وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته بكل ممكن وكذا سائر صفاته فيما يتعلق به فلو وجب ان يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والارادة عن امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة وأما حوادث لا أوّل لها فهي من المحال الذي ليس متعلقاً للقدرة والارادة وقد ضرب ائمتنا لما ادعوه من حوادث لا أوّل لها ولما ادعيناه من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعيناه فمثلوا الاوّل بملتزم قال لا اعطى فلانا في اليوم الفلاني درهما حتي اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتى اعطيه درهما قبله وهكذا لا الى الاوّل فمن المعلوم ضرورة أن اعطاء الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له بالاعطاء شيأ بعد شيء ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث لا اوّل لها مطابق

لهذا المثال فان اعطاء الفاعل للفلك مثلا الحركة في زماننا هذا وفي غيره من الازمان الماضية متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيأ بعد شيء مما لا نهاية له فالحركة للفلك في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص والحركات التي لا تتناهى قبلها نظير الدراهم التي لا تتناهى قبل ذلك الدرهم فيكون وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلا مستحيلة كما استحال وجود الدرهم الموعود به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود سائر الحيوانات والزرع مستحيلا لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم وتوقف الزروع على بذور قبلها لا نهاية لها ولا خبر في فضيحتهم كالعيان ومثال ما ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلانا درهما في زمن الا واعطيه درهما بعده وهكذا لا الى آخر فهذا لا ريب لعاقل في جوازه اذ حاصله التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف في وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك منه أبدا ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا جل وعلا فهذا المثال لا تخفى مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين ولا لما ندعيه في عذاب جهنم للفلاسفة القائلين بقدم العالم واضرابهم من الطبيعيين وسائر الكافرين نسأله سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والآخرة من حزبه المفلحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون آمين يارب العالمين

(ص) وايضاً يلزم على وجود حوادث لا اوّل لها ان يقارن الوجود الازليّ عدمه

(ش) هذا وجه ثان لابطال حوادث لا اول لها وتقريره ان تقول لو كانت الحوادث لا أوّل لها للزم اجتماع الوجود الازلى مع عدمه وبيان الملازمة ان كل

حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له وتلك العدمات كلها مجتمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضاً لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افراده فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزليا لكن عدمه السابق عليه أيضاً أزلي لما سبق ان عدم كل حادث أزلي فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانهما أزليان معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة وفيه أيضاً مصاحبة السابق وهو العدم للمسبوق وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم يصاحبه شيء من الحوادث بل العدم قبل جميعها لزم ان يكون لجميع الحوادث اوّل وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وتهافت في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك لا يعقل

(ص) وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة اونقيضها

(ش) هذا طريق ثالث لابطال حوادث لا اوّل لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره ان نقول لو وجدت حوادث لا اوّل لها للزم ان يوجد عددان متغايران وليس احدهما اكثر من الآخر ولا مساوياً له والتالى باطل على الضرورة لما علم من وجوب احدى النسبتين بين كل عددين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا اوّل لها باطلاً وبيان الملازمة انا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً الى الازل مع عددها من الآن مثلاً الى الازل لكان عددين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة لتحقق الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة لا يكون مساوياً لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضاً ان يكون احدهما اكثر من الآخر لعدم تناهي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعد قبل

الآخر وحقيقة الاقل ما يصير عند العد فانياً قبل الآخر والاكثر ما يقابله
ونحن لو فرضنا الآن شخصين احدهما يعد الحوادث من الطوفان الى الازل
والآخر يعدها من الآن الى الازل لاستحال على مذهبهم ان يفنى احد العددين
بالعد قبل الآخر فيمتنع ان يكون احدهما اكثر من الآخر فقد اتضح لك انه
يلزم على وجود حوادث لا اوّل لها ان يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا
مفاضلة فقولي وان يستحيل معطوف على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير
المجرور في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله على
نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شيء على شيء والمراد هنا نظر احد العددين
مع الآخر وما الموصولة في قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث
نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل
والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن الى الازل وهو في الحقيقة
عين المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان الى الآن ولاجل
قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لينظره مع نفسه بعد زيادتها
سمي برهان القطع والتطبيق

(ص) وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله وهكذا لا
الى اوّل في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي
ازلياً وان اجيب بالنهاية في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد

(ش) هذا طريق رابع ايضاً للرد على الفلاسفة وتقريره ان نقول لو وجدت
حوادث لا اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية
له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فراغ
ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل

حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما تذكره الآن من البرهان على ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أوّل لها مستحيلا لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه فالحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود لجنسها ولا للشيء منها في الازل وهو المطلوب وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم يخل اما ان يكون له اوّل اولا والتالي باطل بقسميه فالملزوم وهو وجود الحكم باطل ايضاً والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فانما يتبين ببطلان كل واحد من قسميه فنقول اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان يسبق كل فرد من افراده حوادث ليحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس المحكوم عليه وهو أزلي جنس الحكم وهو أزلي أيضاً وسبق الازلي على الازلي محال على الضرورة واما كون الحكم له اول فباطل ايضاً لانه يلزم عليه ان يوجد عدد متناه في نفسه لكن زدنا عليه واحدا فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه والفرض ان المزيد عليه متناه ايضاً فيكون مجموعها متناهياً ضرورة فالحكم بأن المجموع غير متناه واضح البطلان واما بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتهاء الحكم فلنفرض مثالا على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك ان نفرض في حركة الفلك مثلاً وجود حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم آخر في الحركة التي تلى حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا ما توالت الاحكام فان فرض تواليها ابدا بحيث لا اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابقة ابدا على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسمي التالي الذي بينا أنه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض أن الاحكام انقطعت بحيث كان

لها اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذى قصدنا الآن بيان بطلانه فلنفرض ان تلك الاحكام توالت على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلاً حكم عندها انه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية من الحركات فيلزم على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عددا متناهياً اذ لو كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم عليه عند تمام الالف مجموعاً الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم النهاية اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف ولا حكم قبله فتمحض ان عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية للحركات في سائر الاحكام نقول ان سببه زيادة هذه الحركة الواحدة فيها لان ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم عليه بعدم النهاية والفرض وجوب انقطاعه وما بعدها متناه ايضاً اذ اعلاه الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذن لا سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم ان ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات صار لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها وان شئت فاقتصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناها عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك اجراء مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

(ص) فصل ثم نقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديمًا اي غير مسبوق بعدم والالافتقر الي محدث وذلك يؤدّي الى التسلسل ان كان محدثه ليس اثرًا له او الى الدور ان كان والتسلسل والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها

(ش) اعلم ان القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معنيين يطلق على ما توالت على وجوده الازمنة وكرَّ عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده تعالى ليس وجودًا زمانيًا ولا نسبة للزمان الى وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثًا ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا فثبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم معدل الليل والنهار بها تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة عبارة عن سير معدل النهار خمس عشرة درجة اى خمسة عشر قسما من ثلاثمائة وستين قسما متساوية قسموا الفلك بها اصطلاحا والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيرا في تعاريف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان

بهذا المعنى ايضاً في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت من برهان حدوث كل ما سوى الله جل وعلا و يستحيل ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا المعنى لانه انما يمرّ على الافلاك وما احاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر عليه الازمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب تحرك الافلاك فوقه وتحته وظهور الشمس وارتفاعها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها تحت الافق لتتقيد بذلك اعراضه المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت ونحو ذلك وتتقيد معايشه المقدرة خريفاً وصيفاً وربيعاً وشتاء بتدبير من ليس كمثله شيء لا اله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى وتنزه عن ان تحيط به الامكنة او تتجدد او تتغير له صفة كيف يتصوّر ان يكون له مع شيء من العالم اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالقدم اذاً باعتباره خاص بالحوادث وقد يطلق القدم على ما لا اوّل لوجوده اي وجوده ازليٌّ لم يسبقه عدم والقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه له جل وعلا انه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود لكن كونه حادثاً محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثاً كالاوّل فيفتقر ايضاً الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان اثراً له لزم في الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا اوّل لها والخصوم القائلون بذلك سلموا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل فان قيل اذا قلتم بقديم لا اوّل له ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا اوّل لها لان الموجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات لا اوّل لها ممنوع لما قررتم في

حوادث لا اوّل لها فقد فررتم من التسلسل ووقعتم فيه فالجواب منع الملازمة لما عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم فقوله ان الموجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل أشرت بقولي في العقيدة لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مرَّ بيان استحالته والباء في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبوقاً بها اما لزوم سبقيته على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضاً اثر لصانعه فيجب ان يتقدم ايضاً صانعه عليه لتعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء ضرورة وكذلك ايضاً يجب ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت بقولي مسبوقاً بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه اثر له فيتاخر عنه والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤَخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم في الدور ان يتقدم حصول الشيء على نفسه بمرتبتين وان يتاخر حصوله عن حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتاخر على ما ذكر متلازمان ولظهور برهان قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم (قوله) في تفسير القديم اي غير مسبوق بعدم تنبيه منه على ان المختار في القدم انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتاخرين وقيل هو صفة نفسية اي ليس بزائد على الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ازلاً ورد بانه لو كان نفسيا للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في اول ازمنة وجوده لا يتصف بالقدم وانما يطرأ عليه بعد ذلك اذا توالت على وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون

طارئة وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية زائدة على الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى قديماً لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود في الازل عارياً عن وصف القدم ويجب ان يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به والا لزم نقض الدليل ثم تنقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضاً في صفة البقاء قيل هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال وقيل صفة معنى اى موجود زائد على وجود الذات كالعلم ونحوه وقيل صفة سلب اي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضاً والاعتراض على الاوّلين هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء ﴿ فائدة ﴾ حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبتين او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتب امور غير متناهية ووجه استحالتهما قد تقدم

(ص) فصل ثم نقول ويجب ان يكون باقياً اي لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته تقبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الى مخصص فيكون حادثاً كيف وقد مرّ بالبرهان آنفاً وجوب قدمه ومن هنا تعلم ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه

(ش) قد بينا قبل ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له جلّ وعلا انه لو قدّر لحوق العدم له تعالى عن ذلك علوّا كبيرا لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تتصف ذاته بصفة حتى تقبلها لكن قبوله جل وعلا للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة الى ذاته سيان اذ القبول للذات نفسي لا يختلف

فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثًا كيف وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب القدم يستلزم ابدا وجوب البقاء وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق فخرج لك بهذا البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه لان القدم لا يكون ابدا الا واجباً للقديم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء مختصر وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته والدليل المشهور بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع اقسامه وذلك أنهم يقولون لو طرأ العدم على القديم لوجب ان يكون له مقتض اذ طروّ امر لنفسه بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحاً كهذا محال ضرورة والمقتضي اما بالاختيار او لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما عدم شرط او طريان ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديماً نقلنا الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثًا لزم وجود القديم في الازل بدون شرطه وهو محال و باطل ان يكون طريان ضد لانه ان طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة تأخر المقتضي عن اثره وايضاً يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقلّ من التساوي اذ دفع مبتدأ القديم السابق وجوده لطريان ضد اولى من العكس وايضا فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص واعلم ان بمثل هذا البرهان استدل أئمة السنة رضي الله تعالى عنهم على استحالة بقاء الاعراض قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها اصلا وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والاصوات اولا كالالوان والاعتقادات قالوا لانها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك في

الجواهر مع انها تبقي و يصح عدمها فأجابوا بان شرط بقائها امدادها بالاعراض فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب القاضى ان الاعدام يصح أن يكون متعلقا للقدرة وألزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان معقول العدم لا يختلف وفرق بان السابق مستمر والمستمر يستغنى عن المرجح واللاحق طارئ ومقتضاه ترجيح طرف الممكن وترجيح طرف الممكن لا يستغنى عن المؤثر فلأجل هذا تردد في بقاء الاعراض وجزم الفخر في المعالم بصحة بقائها وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا ان الباقي باق ببقاء وان الجواهر انما صح بقاؤها لقيام البقاء بها قالوا لو بقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال وقد تقدم ان التحقيق في البقاء خلافه

(ص) ومن هنا ايضاً تعلم وجوب تنزهه تعالى ان يكون جرما او قائماً به او محاذياً له او في جهة له او مرتسما في خياله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح في وجوب قدمه و بقائه بل وفي كل وصف من اوصاف ألوهيته

(ش) يعني انك اذا علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا يقبل العدم السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقائه علمت استحالة هذه الامور كلها في حقه تعالي لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثه وهو الجواهر والاعراض فقوله ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه و بقائه وقوله جرما اي مقدارا يشغل فراغاً فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التحيز صفة نفسية له فان بقي في حيزه فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق برهانه واخصر شيئ في ذلك ان تقول الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها

ولمزوميتها سبق السكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقاً بغيره والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضاً فلا يكون ازليا والا لاستحال عدمه فيستحيل ان يتحرك الجرم دائماً والعقل والمشاهدة يكذبانه فنقول على هذا في نظم الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل اما ان يكون متحركا او ساكناً لكن الثاني باطل بقسميه فالمقدم مثله و بالجملة فالحركة والسكون لا يكونان الا حادثين ضرورة فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه و يتعالى من وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثا وايضاً فلو كان جرماً لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص يخصصه بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثاً وهو محال وايضاً فلو كان جسما مركباً من جزأين فاكثر لازم ان يقوم بكل جزء منه صفة العلم والقدرة والحياة وسائر صفات الاله لاستحالة وجود قديم غير اله ولئلا يلزم الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الآلهة وسياتي برهان وجوب الوحدانية له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا يخفى بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه واذا عرفت هذا عرفت استحالة التجزئة التي اثبتها النصارى لالههم تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا فانهم اعتقدوا ان معبودهم جوهر اي اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود و يعبرون عنه بالاب واقنوم العلم و يعبرون عنه بالابن والكلمة واقنوم الحياة و يعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا في الاذهان وذلك غير معقول

لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ويعني بها النصارى الاصل الذي كانت منه حقيقة الهم وقد طولبوا في دليل الحصر في الثلاثة فقالوا لان الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقيل لهم والارادة والقدرة لا يتأتي الخلق الا بهما فأجابوا بان الاقانيم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى جرماً استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام (قوله) او قائماً به يعني بالجرم لانه يوجب ان يكون عرضاً مفتقراً الى محل يقوم به وقد سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها قبولا وحصولا والرب جلّ وعلا يستحيل عليه التغير مطلقاً ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص أما عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته ولصفاته واما عدم افتقاره الى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرا الى محل لكان صفة معنى من المعاني والصفة لا تتصف بشيء مما سبق وايضاً فلو كان مفتقرا الى محل لم يكن بالالوهية اولى من المحل الذي افتقر اليه فلو فرض انهما الهان لزم تعدد الآلهة واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد صيرورة الشيئين شيأ واحدا وهو محال مطلقاً في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشيئين اذا اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام صفاته بذات غيره واتحادها به فبطل ما قالت النصارى اهلكهم الله ان اقنوم الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد فمنهم من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب

مفارقته لذات الجوهر الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض اله لا الها وعيسى ايضاً قام به بعض الاله فلا يكون الها فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضا القول بانتفاء المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضاً فاختصاص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص وايضاً فالاتحاد ان كان واجباً لزم قدم الناسوت وان كان جائزا افتقر الى مخصص و يلزم منه جواز زواله فتكون الوهية عيسى جائزة وذلك يفضي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضا الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلاً وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص وايضاً يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه من احياء الموتى ونحوه ردّ عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احياء العصا ثعباناً ونحوه بل و يلزمهم ان يجوّزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الخنافس والحشرات لان قصارى ما انعدم منها على اصلهم دليل الاتحاد و باجماع ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا من عدم دليل الاتحاد فى هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس مذهباً يفضي الى تجويز ان تكون الخنفساء والجعل وغيرها آلهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوها من المائعات وجميع ما ورد على الاوّل يرد على هذا و يزيد بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبته كنسبة اضواء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلموا ان اضواء الشمس اجسام

مضيئة بعضها يتصل بما اشرق عليه و بعضها يتصل بغيره وأ ين هذا من الخاصية المتحدة ومنهم من فسره بالانطباع كانطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل لان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله فتبين ان المذهب غير معقول وهم اخس الفرق وارذلها افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير وقد قالوا ان عيسى صلب فقيل لهم كيف يصلب الاله فقالوا المصلوب الناسوت فقيل لهم كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد اتحدا ثم قد ورد في انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه وتعالى والتزامه احكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال انا ماض الى ابي وابيكم والهي والهكم فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد قال وابيكم فبالمعنى الذي اثبت الابوّة لهم من التربية واللطف يثبت له به وقوله والهي تصريح باثبات الوهية لغيره وعزى بعض اصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما اخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم مافي الجبة الا الله وانا الحق ونحو ذلك و بعض علماء الطريق يتأ وّل لهم و ينزههم عن القول بمثل هذه المقالة و يقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها و يعبرون عن هذه الحالة بالفناء فيجري على لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه واحساس نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك و يعذر بذلك ومنهم من اخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد في الحلاج (قوله) او محاذيا له اي قريباً منه اما قرب اتصال حتى يكون الجرم مكاناً له يتمكن عليه او قرب انفصال حتى يكون في جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام (قوله) او في جهة له اي للجرم فليس فوق شيء من العالم ولا تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله

لان الجهة تستلزم التحيز وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق بيانه ولم يقل بالجهة الا طائفتان من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال انه مماس للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم انه مباين له ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم انه مباين بمسافة متناهية ومنهم من زعم انه مباين بمسافة غير متناهية والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره وامتنعت من التأويل وسيأتي ان شاء الله تعالى الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن والحديث في موضع أليق به من هذا (قوله) او مرتسما في خياله الضمير يعود على الجرم اي ان كان له خيال لانه لا يرتسم في الخيال الا الاجرام واعراضها و بالجملة فقد قامت البراهين القطعية على وجود الذات العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط بها وعلى قيامه جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز بعد هذا عن الادراك واجب ولا يعرف الله الا الله جل وعلا وانشد ابو الفتح

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسرّحت طرفي بين تلك المعالم
فلم ارَ الا واضعاً كف حائر ... على ذقن او قارعاً سن نادم

(قوله) لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث اي مساواته لها في صفاتها النفسية لان كل موجودين اما أن يتساويا في صفة النفس او لا فان تساويا فهما مثلان وان لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو اما ان يصح اجتماعهما او لا فان لم يصح فضدان وان صح فخلافان وكل مثلين فانه يلزم استواؤهما في كل ما يجب لاحدهما وفي كل ما يجوز عليه او يستحيل فلهذا لو اتصف جل وعلا بشيء مما سبق للزم مماثلته للاجرام او اعراضها وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب

لها من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه و بقائه وهذا معنى قولي فيجب له ما وجب لها وذلك يقدح الخ والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراني ينتظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس بحادث وكل متصف بواحد من تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد من تلك الامور المذكورة هذا ان اتيت بالدليل مجملا لجميعها وان فصلته لكل واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون جرما الله جل وعلا ليس بحادث وكل جرم فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بجرم وليس بحادث ثم امض على ذلك الى آخرها (قوله) بل وكل وصف من اوصاف الوهيته يعني كوجوب الوحدانية له ووجوب نفوذ قدرته وارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما ماثلها

(ص) فصل و يجب لهذا الصانع ان يكون قادرًا والاّ لما اوجدك

(ش) تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراني لانه اسهل واوفق وان كان الموافق للفظه انما هو الاستثنائي وسنبينه آخرًا عند شرح لفظه ان نقول الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او علة موجبة وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم وسنفيد قريبا برهان ذلك بأتم مما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مريدا واما الكبرى فواضحة لان الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلاً عن الفعل وهذا بعينه معنى القادر وانما قيدنا الايجاد بالاختيار لانه هو المستلزم للقدرة وسائر الصفات الآتية اما الايجاد بالذات لايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا مريدة ولا عالمة ولا حية فالايجاد

بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه اتيان هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها الى كبير نظر (قوله والا لما اوجدك) يعني الايجاد الذي سبق بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو الايجاد بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان نقول لو لم يكن صانعك قادراً لما اوجدك و بيان الملازمة انه اذا لم يكن قادرا كان عاجزا والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك فان قيل لعل الصانع طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وسائر العالم لا يكون الا مختارا و يستحيل ان يكون طبيعة او علة و بطلان التالي وهو عدم ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع

(ص) ومريدا والا لما اختصصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلا عن نقائضها الجائزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك

(ش) المريد هو من له صفة يرجح بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مريد لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان نقول الله جل وعلا خصص الحوادث باحد الطرفين الجائزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد فينتج الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على حد السواء ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصصه باحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز وهو العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص في ذاته فخصصه ايضاً بذلك بدلا عن الطرف الآخر الجائز وهو أن يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا بدلا عن

الوجود المتقدم على ذلك او المتأخر وكذا ما يتعلق بالالوان وسائر الاعراض خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح وقوع احد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون المرجح نفس ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لذاته راجحا لذاته وايضاً فلانه ان ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه وان ترجح له من ذاته العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي يستحيل عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله والسير يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد اذن من ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد ان يرجح الوجود بدلا عن العدم ثم تتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على خلاف علم الله مستحيل قلنا التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه بايقاع بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بها الا الصفة المؤثرة والعلم ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك

الارادة وهو المطلوب فان قلت لقائل ان يقول المرجح لوقوع احد الجائزين اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية أعني مراعاة المصلحة وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح في حقه تعالى واذا بطل مراعاة المصلحة حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها فان قلت ما ذكرتموه من ان تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة ينتقض عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد اليها و يريدها والجواب ان كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا اصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد للذات الحادثة وجميع افعالها عموماً هو الله جل وعلا وسيأتي برهان ذلك في فصل خلق الاعمال فالفعل انما يستدل باختصاصه بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا مريد لا على ان فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا مريد لانا لا نوجد شيأ من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدها فينا الا انه تارة يوجدها سبحانه و يوجد معها صفة تسمى قدرة يحس بها تيسر ذلك الفعل لنا ولا تأثير لهذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خلق مقارنًا له وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قدرة مقارنة يسمى العبد في الاصطلاح مختارا ومكتسباً وفاعلا والا يسمى مضطرا ومجبورا ثم قد يخلق الله سبحانه مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور علما للعبد وارادة لما خلق فيه وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افراده الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق للعبد شعورا بذلك وقد لا و بالجملة فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء والظرف والمظروف فعل الله تعالى

لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواه ولا يسأل عما يفعل جل وعلا (قوله) والا لما اختصصت الى آخره نظم الدليل على لفظه من الاستثناء وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مريداً لما اختصصت بوجود الى آخره و بيان الملازمة انك عرفت فيما سبق انه لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله فاذا قدّر ان الفاعل غير مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابلته ضرورة عدم الاختصاص عند عدم المخصص واما بطلان اللازم فبوجهين احدهما مشاهدة الاختصاص في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن باحد امرين وجود القدم او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاوّل فلما مضى من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فلمشاهدة الوجود فيها و بيان لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمن المعين يوجب القدم او استمرار العدم لان الزمن لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا ينتفي عنه الا القديم او المستمر العدم اذ لا تجدد لهما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا الزمان و يلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل في العقيدة لانه قصد ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا ما لا يلزم في عدم كل واحد ويصح عطف قوله فيلزم اما قدمك الخ بالواو بدل الفاء وهو احسن وأفيد و يكون دليلا آخر مستقلا بنفسه معطوفاً على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك مريدا للزم اما قدمك او استمرار عدمك و بيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن

مريدا فان كان وجود الممكن لازماً لوجوده او لوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزم قدم ذاتك وقدم سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقد مر وجوب القدم لفاعلك ولصفاته فما لزمها يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاتك وعدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيح زمن او مقدار او صفة بلا مرجح

(ص) ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان أجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع او فوات الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك الشرط

(ش) الاشارة بهنا راجعة الى لزوم قدمك او استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضاً على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد عرفت فيما مضى ان من يتأتى منه الفعل والترك يسمى مختارا ومن لا يتأتى منه الترك فان لم يمكن ان يمنعه مانع من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة و بيان لزوم احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يخلو اما ان تكون قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو باللازوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرتا الى علة او طبيعة ودار او تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديماً والدور والتسلسل محالان على ما مضى فكون العلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليها محال والمحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم لذاتك ولسائر العالم والعيان يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة أو الطبيعة

قديمتين أو استمرار عدمه ان فرضتا حادثتين وكلا اللازمين باطل فالملزوم وهو كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو المطلوب وربك يخلق ما يشاء ويختار ويلزم ايضاً على تقدير العلة أو الطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضاً في فرض حدوثها (قوله) فان أجيب عن التأخير في الطبيعة الخ هذا اعتراض من الطبايعيين على الدليل السابق وهو لزوم قدم العالم او استمرار عدمه وتقريره ان قالوا نختار ان الصانع للحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان عدم المفارقة انما يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمهما لا يتوقف على شيء اما ملازمة الطبيعة مطبوعها فمتوقف على عدم الموانع ووجود الشرائط كلها كما نقول مثلاً تاثير النار بطبعها على مذهب الفلاسفة ابعدهم الله في احتراق الشيء يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المحترق وانتفاء مانع وهو بلل ذلك الممسوس مثلاً اما اذا وجد مانعها او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها الذي هو الاحتراق قالوا فاذا تقرر ذلك فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة لكن تاخر مطبوعها ولم يكن قديماً لمانع من وجوده ازلا او فوات شرط فلما انتفى المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه انا ننقل الكلام معهم الى هذا المانع من وجود الحوادث او الشرط لها المتأخر وجوده فنقول ذلك المانع من تأثير الطبيعة في وجود الحوادث ازلاً لا يخلو اما ان تقدروه قديماً او حادثاً فان كان حادثا افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير

مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلاً والمانع من تأثير الطبيعة قد اخترتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثاً و يفتقر ايضاً في تأخير وجوده عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ثم كذلك هذا المانع الآخر ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا أوّل لها وقد سبق برهان استحالته وان منعوا التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعروّ الطبيعة المؤثرة فيها عن المانع ازلاً وان كان المانع من وجود العالم قديماً لزم أن لا يوجد شيء من العالم حتى ينعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن الطبيعة انه حادث فيفتقر الى محدث والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون أيضاً الى تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلاً أو فوات شرط لم يوجد الا فيما لا يزال وتنقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط و يلزم مالزم أوّلاً من التسلسل ان قدرت ان موانع الشروط او الموانع حادثة وعدم القديم ان قدر مانع الشرط قديماً والى هذا الاعترض وجوابه أشرت بقولي فان أجيب عن التأخر في الطبيعة الخ وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأتي تقدير المانع او فوات الشرط في تأثير العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه جواب واذا عرفت هذا عرفت ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء والطبايعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فساده ولا ان باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما يزعمون بل لو كان الجسم بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبل من الكون والفساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل وعلا خلق شيء عند خلقه شيأ آخر لا يدل على ان لاحد مخلوقيه اثرا في

مخلوقه الآخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق هنا بالتاثير سواء ولقد ضل ابن سيناء وكذب ونهج منهج الطبايعيين مع ادعائه الاسلام وتستره بظاهره فى الدنيا حيث يقول في رسالته الطبية

وقول بقراط بها صحيح ماء ونار وثرى وريح
دليله في ذاك ان الجسما اذا توى عاد اليها رغما
ولو يكون الجسم منها واحدا لم تر بالآلام حياً فاسدا

﴿ تنبيه ﴾ يدل على ان امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في ابطال تأثير الطبيعة والعلة ما أشار اليه شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر على ما كان عليه او لا فان لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها وتماس الاجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقاء الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً كسب الحار من سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاترا قلنا تأثير احدى الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد او على التعاقب فان كان في زمن واحد لزم ان يجامع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة ان المؤثر لا بد وان يكون حاصلاً حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من حيث كونه مؤثرا موجوداً ومن حيث كونه اثرا معدوماً وان كان على التعاقب وجب وجود الاوّل حال عدمه لتحقق اعدامه الثاني وهو محال باتفاق انتهى ·

قلت ولو فرض وجود الاوّل بعد عدمه واعدم الثاني لزم ايضاً ان يوجد الثاني
بعد عدمه ليعدم الاوّل ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة ابداً ومما يبطل
مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة ان
يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثر منه ولا اقل
ولمَ كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال
الاعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك يتحرك
حركتين احداها الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركاتها في
البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق
والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلاً ولم اختص كل واحد من السبعة
السيارة بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختصت سائر
الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولمَ كان الفلك التاسع اطلس
من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم كان بعضها يلي القطب
الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمت الرؤس وبعضها مائلاً
عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم في اسناد
ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخص ما شاء بما شاء الا تلاعب لا يرضى
بقوله الا مسلوب العقل والايمان ومن لم ينفعه الله بشيء مما تعب في تعلمه وصار
يهذو بهذيان المجانين وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوّة الا بالله العلي
العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا وآخرتنا يا ارحم الراحمين
ياذا الجلال والاكرام ﴿فائدة﴾ قال ابن دهاق في شرح الارشاد حين تعرض
لاصناف الشرك وصنف آخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير الله سبحانه
وتعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها

تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الاجسام والنبات والمركبات وان البعض يتولد عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من عامتهم وقال

عمي القلوب عموا عن كل فائدة لانهم كفروا بالله تقليداً

الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من ان النار تحرق والطعام يشبع والثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفقهين المشتغلين بما لا يعنيهم من العلوم وعن مراشدهم عمين قال وهم فيها على اعتقادات فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوّة جعلها الله فيها كان مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره قلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة المتفقهة في زماننا ومن في معناهم من جهلة المقلدين قال ومن قال ان الاكل دليل عقلي على الشبع دون أن يكون معتاداً كان جاهلاً بمعنى الدلالة العقلية ومن علم ان الله سبحانه وتعالى ربط بعض أفعاله ببعض وكلما فعل هذا فعل هذا باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما تقوله المعتزلة ويعتقده اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يوجد أفعاله على حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وامره أن يتصرف بها في غير ما نهاه عنه وذكر خلاف اهل السنة في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد وكيف عرض بنفسه من اعرض عن النظر في علم التوحيد للعذاب المؤبد والخزى السرمد في نار جهنم مع كل كافر وجاحد اللهم اصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والآخرة صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين

(ص) ثم يجب أيضا لصانعك ان يكون عالماً والا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وامداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الاحاطة باسرارها

(ش) نظم الدليل على لفظه ان يقال لو لم يكن صانعك عالماً لم تكن متصفا بما أنت عليه من غاية الاحكام ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها وبيان الملازمة انه معلوم بالبديهة انه لا يحكم الفعل و يبرزه في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع المحاسن الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا يخفى ان عجائب مصنوعاته سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جوّز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق كان معاندا للحق جاحدا للضرورة وسقطت مكالمته لخروجه عن حيز العقلاء وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل فكذا يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم يرو قليل الماء فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل بما تتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضائعة لغير فائدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصاً بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا اذكياء المهندسين بعد سبر وبحث عظيم ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فمها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان

يستدل باحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه فالجواب انك قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيءٍ ولا تأثير لغيره في شيء ايا كان وان الافعال التي تتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة الى الله جل وعلا خلقاً واختراعاً وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف بها كسباً من غير تأثير اصلا وسيأتي في فصل خلق الافعال تفسير معنى الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفاً بصفاته العلية وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله فالشكل المسدس التي اتخذتها النحلة اذن ليس لها فيه تأثير اصلا بل ولا كسب من غير تأثير لما يأتي في فصل ابطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله جل وعلا واختراعه وألهم النحل لاتخاذه مسكناً كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها الذي خلق كل شيء ثم هدى فهو من جملة ما يدل على عظيم علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به حينئذ بل خرقت في حقها العادة والهمت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام وبجنوده حتى قالت يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقائق العلوم وخلقها لمن ليس أهلا لمطلق فكيف من دقائقه من ادل دليل على شرف علمه جل وعلا وباهر قدرته ونفوذ ارادته وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى وقد ضعف امام الحرمين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال لامعنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعا مختارا والاختيار دليل كونه عالمًا واعترض عليه شرف الدين بن التلمساني بان الاحكام لا تسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص

بأكوان وكيفات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار وكل شيء عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان منتجا لا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت نخرج من هذا انه يصح الاستدلال على كونه جل وعلا عالمًا بوجهين الاحكام والاختيار وان الاوّل اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التلمساني في شرح المعالم انه قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار لابد وان يكون قاصداً الى ما يفعله والقصد الى الشيء مع الجهل به محال ولا يتصوّر القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان يتصوّر من الحادث مع القصد والظن والوهم فلا يتصوّر من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه فتعين ان يكون عالمًا ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه امكن في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب ان يكون عالمًا بها من كل وجه وذلك ادل دليل على انه عالم بالجزئيات لا كما يقول الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كليًا تعالى الله عما يقول الظالمون علوّا كبيرا (قوله) وامداده بما يحفظها عليه الضمير في امداده يعود على الجزء والمنصوب في يحفظها يعود على المنفعة وبيان ما ذكر على سبيل الاشارة ان تقول جسد الانسان مركب من اصول اربعة الارض والماء والهواء والنار ثم تفصلت هذه الاربعة الى العظم والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر ووضع كل واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة فالعظام منها هي عمود

الجسد فضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال من العضلات والعصب ربطت بها ولم يجعل عظماً واحداً لانه لو كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالقه الواحد الاحد القيوم وجعل العصب على مقدار مخصوص فلو كان اقوى مما هو لم تصح عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منافعه ثم خلق تعالى المخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب يبس العظام وشدتها ولتقوي العظام برطوبته ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعباه على العظام وسدّ به خلل الجسد كله فصار مستوياً لحمة واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد جداول لجريان الغذاء فيها الى اركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم من العروق صغاراً وكباراً لياخذ الصغير من الغذاء حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي عليه او انقص او على غير ما هي عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شيء ثم اجرى الدم في العروق سيالاً خاثراً ولو كان يابساً أو اكثف مما هو عليه لم يجر في العروق ولو كان ألطف مما هو عليه لم تتغذ به الاعضاء ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له ولولا ذلك لكان قشراً أحمر وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينة في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضاً منه وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه ولين أصوله ولم يجعلها يابسة مثل رؤس الابر ولو كان كذلك لم يهنه عيش وجعل الحواجب والاشفار وقاية للعين ولولا ذلك لاهلكها الغبار والسقط وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها على الناظر عند قصد النظر ومن ارخائها على جميع العين عند ارادة امساكه النظر الى ما تؤذي رؤيته ديناً أودنيا ولم يجعل شعرها طبقاً واحداً لينظر من خلالها ثم

خلق شفتين ينطبقان على الفم يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار وينفتحان بسهولة عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيهما أيضاً من كمال الزينة وغيرها ثم خلق بعدهما الاسنان ليتمكن بها من قطع مأكوله وطحنه وجعل اللسان آلة يجمع به ما تفرق من المأكول في ارجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارجاء وخلق فيه معنى الذوق لكل مأكول ومشروب ولم يخلق جل وعلا له الاسنان في أوّل الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ لضعفه عما كثف من الاغذية التي تفتقر الى الاسنان فلما ترعرع وصلح للغذاء خلق له الاسنان وجعلها نوعين بعضها محدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها المأكول وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسبحانه ما أكثر عجائب صنعه وأوسع الآيات لدالة عليه ولكننا لا نبصر شيئاً الا بتوفيق الله تعالى ثم لما كان المأكول شديداً كثيفاً ولم يكن ليجري في الفم الى الحلق وهو كذلك على يبسه أنبع الله تعالى في الفم عيناً نابعة على الدوام احلى من كل حلو وأعذب من كل عذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقاً فينحدر في الحلق بلا مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق شيء وان مضى فبمشقة عظيمة ومن عجائب هذه العين انها مع عدم انقطاعها لم يكن ماؤها يملأ الفم في كل وقت حتى يتكلف الانسان مؤنة عظيمة في طرح ذلك عنه بل جرت على وجه أُلهمت فيه ان تتعدّى وجه منفعتها فتبارك الله احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين لتشتد بها اطرافها لكثرة حركتها والتصرف بها في الامور وليحك بها وينتفع بها في موضع الحاجة وانظر الى خلق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض

الناس في بعض الاوقات وكان جزءها مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعلا كسائر الاعضاء في تالم الانسان بقطعها فانظر الى دقائق هذا الصنع الجليل وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصمه الله تعالى باللطف الجميل ثم هكذا كل عظم وعرق وقليل اوكثير من الجسد على هذه الحكمة واكثر وقد اشرنا الى نزر يسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده ثم اذا تتبعت عجائب الملك في الارضين وسائر حيواناتها واشجارها ونباتها ثم عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها ثم عجائب الجنة وسكانها ثم اهوال النيران وعظيم زبانيتها واختلاف انواع العذاب لاهلها اطلعت على ما تتحير فيه العقول وتدهش لسماعه الالباب لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطلع عليه جميع البشر من ذلك شيء يسير جدا لا بال له في جنب ما غاب عنهم من ملك الله تعالى

(ص) وحيّاً والا لم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوبها

(ش) يعني ويجب ايضاً لصانعك ان يكون حياً والا لزم ماذكر وبيان الملازمة ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادراً وما بعده مشروطة عقلاً بكون المتصف بها حيا فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فنفي شرطها وهو كونه تعالى حيا محال

(ص) وسميعاً بصيراً متكلماً والا لا تصف لكونه حيا باضدادها واضدادها آفات ونقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه حينئذ الى من يكمله كيف وهو الغني باطلاق المفتقر اليه كل ما سواه على العموم

(ش) اى ويجب لصانعك ان يكون سميعاً بصيراً متكلماً لان كل حي قابل لصفة

فانه لا يخلو عنها الا الى مثلها أو ضدها لما عرفت فيما سبق وسنعيده فيما يأتي من استحالة عرو القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات أو اضدادها امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها فالمصحح اذن لقبول هذه الصفات اما الحياة او امر يلازم الحياة وايا ما كان يلزم عليه قبول اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الحي بكونه سميعاً بصيراً متكلما لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه اصم اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه تعالى مستحيلة لكونها آفات ونقائص وهو جل وعلا منزه عن كل نقص نقلاً وعقلاً لان الناقص يفتقر الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار على واجب الوجود الغني باطلاق المفتقر اليه كل ما سواه مستحيلان على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقائص ان يكون المخلوق المتصف بالكمالات اضدادها اكمل من الخالق وذلك مما لا يعقل

(ص) والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي لان ذاته تعالى لم تعرف حتى يحكم في حقه بانه يجب الاتصاف باضدادها عند عدمها

(ش) يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الاوصاف كمالات فيجب اتصافه بها والا لاتصف باضدادها فيكون ناقصاً لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد ان يكون في الغائب كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وهما ممتنعان على الله تعالى لانهما من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم انهذه الاوصاف كمالات في حقه تعالى يصح اتصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها أن يتصف باضدادها وانما تعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادلت عليه أفعاله فان لم

يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هذه الصفات الثلاث فمنه في اثبات كونه تعالى سميعاً بصيرًا قوله تعالى انني معكما أسمع وارى وكقوله تعالى وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا الم يعلم بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام في نفي آلهية الاصنام في قوله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه واذا اثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على الاتصالات الجسمانية ودل التصريح بهما على انهما صفتا كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الآية ولا محوج للتاويل لا عقلاً ولا سمعاً وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرطه فتعين البقاء مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جائزًا وجب اعتقاده الا ان يدل دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى متكلماً من السمع فقال الامام الفخر اجمع الانبياء والرسل على كونه تعالى متكلماً قال ابن التلمساني وقد اجمع المسلمون ايضاً على ذلك على الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه جلا وعلا متكلماً بطريق السمع أن يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري متكلما فان دلالة المعجزة تتنزل منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت وأنت رسولي فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقاً لرسوله فلو اثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدار ٠ قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه ان من ادّعى انه رسول الملك برأى من الملك ومسمع وقال آية صدقي أن

يغير الملك عادته المألوفة و يفعل كذا ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً في دعواى فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فيعلم جميع الحاضرين أنه رسول وانه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم بتصديقه ايجاده الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول مسلم ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها والافعال كثيراً ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك نظراً الى العادات والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاذ أبو اسحاق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك ولا يتم الملك الا بأمر ونهي و بجواز تردد الخلائق بين امر مطاع ونهى متبع وقال كل صفة جائزة لا بد وان تستند الى صفة أزلية والا استحال ما علم جوازه ويستحيل رد الامر والنهى الى الارادة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام النفسي على ما سنبينه عند اثبات صفة الكلام في فصل صفة المعاني فيجب اثباته لله تعالى والطريقة الاولى تؤل الى نفي النقائص وقد عرفت ما في الاستناد في نفيها الى العقل والاعتراض على الثانية أن يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يستند الى صحة أمر بعضنا الى بعض. فان قيل يلزم عليه الدور أو التسلسل لانا ننقل الكلام الى الآمر منا الذي استند اليه المأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الآمر أيضاً مأموراً مطيعاً لغيره فان كان الغير مأموره لزم الدور والا لزم التسلسل . قلنا لا يلزم ذلك الا لو كان يجب ان يكون كل شخص آمراً ومأموراً اما مطلق الجواز فيكفي في

صحته ما سبق واحتج الاستاذ ايضاً على اثبات الخبر لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثاً مطابقاً لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلمساني بان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الخصم على تسليمه وأخذ القضايا الكلية عن المحسوسات والوجدانيات لا تتم الا باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا العاديات فالوجه الاعتماد على السمع وسننقح ان شاء الله تعالى معنى الكلام القديم الموصوف به جل وعلا

(ص) ولا يستغني بكونه عالماً عن كونه سميعاً بصيراً لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل

(ش) اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع البصير شاهداً اوغائباً هو الحي الذي لا آفة به وهذا معنى باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سميعاً بصيراً والعدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر هو الحي الذي لا آفة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية الى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوّفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ قالوا وأما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبة

المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبة على رأى أو تؤديه الى الحس المشترك على رأي والحس المشترك على هذا الرأي كحوض تصب فيه خمسة أنابيب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركاً والنفس هي المدركة بواسطته كلوح نقروءه ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراكان لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو باجراء الله عادته بخلق ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل للادراك نفسي له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال وقد اعترض الامام على من قال ان الرؤية بسبب الانطباع بانا نرى نصف كرة العالم وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالزام صحيح على من يقول ان المدرك المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة للادراك والزم الامام ايضاً عدم رؤية الاطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلمساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية العظم فهو في معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ماله امتداد فيقال انما يمتنع لو كانت كرة حقيقية بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة اما اذا كان فيها انطباع مع استدراتها كالبيضة مثلاً فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة والزم الامام ايضاً على القول بالانطباع في السمع ان لا يعرف جهة الصوت وفيه نظر وان لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضاً بحث هذا ما يتعلق بالسمع والبصر على مذهب الفلاسفة وذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسن البصري الى ردهما الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهيد والخبير فانهما يرجعان الى تعلق

العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأنا اذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه اوسمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقه بديهية وذلك مما يدل على ان الابصار والسماع مغايران للعلم والى هذه الحجة اشرت في اصل العقيدة بقولي لما نجده من الفرق الضروري الخ الا اني فرضت تاخير العلم بالشيء عن تعلق السمع والبصر به والامام فرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين واعترض شرف الدين بن التلمساني في هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا ينتج ان تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا انهما نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها فان البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين فعند الرؤية يكون العلم حاصلاً بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق امثاله ويعدم من العين وللشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما انهما ادراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما العلم في انهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ماهو عليه والقول الثاني انهما من جنس العلم الا انهما لا يتعلقان الا بالموجود المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن التلمساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه سميع بصير لنفسه فهو يردهما الى العلم وصار بعض المعتزلة الى ان الباريء جل وعلا عما يقول الظالمون علواً كبيراً لا يرى كما انه لا يرى وهو قياس مذهبهم في اشتراط اتصال الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية وسياتي ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية ابطال مذهبهم في ذلك باشبع قول

(ص) وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم من ان التحقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك وجزم بعضهم بنفيه لما راه ملزوماً للاتصال بالاجسام يعني و يدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه و بالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة اقوال واقربها الوقف كما قدمناه

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سميعا بصيراً وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للتفرقة الضرورية بين العلم و بينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ما في ذلك و يعنون بالادراك ادراك الملموسات والمشمومات والمذوقات فقولي و بهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته معناه ان دليل الادراك عند القائلين به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر على العلم واذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى به عنها وهي كمالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والآلام ولهذا اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع فى اثباته في حقه تعالى امر وراء الشم والذوق واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الادراكات ولا لازماً عقلياً لها وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق الله

جل وعلا معها الادراك غالباً و يدل على ان الادراك امر زائد عليها انك تقول شممت التفاحة فلم اجد لها ريحاً وكذا لمست وذقت فلم اجد ولو كان الادراك غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضاً ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية بين الادراك و بينها وايهام ذلك منع ايضاً اثبات هذه الادراكات له جل وعلا وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه تعالى والى هذا القول اشرت بقولي وجزم بعضهم بنفيه اي بنفي الادراك المتعلق بالمشمومات والمذوقات والملموسات يعني و يستغنى عنه بالعلم وقولي لما رآه ملزوماً للاتصال هذه حجة النافي وقوله والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالاجسام لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط فيه بالنسبة الينا عادة لا عقلا وقولي والتحقيق فيه الوقف اي في الادراك بمعنى لا ندري اهو ثابت له تعالى زائد على علمه ام لا فيترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا القول مختار المقترح وابن التلمساني وحجتهما ما اشرنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في نفي النقائص الاعتماد على الدليل السمعي وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما قد بيناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف عن اثباته ونفيه

(ص) «فصل» ثم نقول يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادراً بقدرة ومريداً بارادة ثم كذلك الى آخرها .

(ش) يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادراً ثم كذلك الى متكلما وانما لم يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركاً لما رأى من التنازع في هذه الصفة الثامنة ولما نقل ان التحقيق فيها الوقف واما كونه قديماً وباقياً فقد تقدم ما في ملازمتهما الصفتي القدم والبقاء . واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من

برهان ثبوتها تسمى لاجلى ملازمتها معاني اخرى هي علل لها صفات معنوية واحوالاً معنوية نسبة الى المعاني التي هي عللها ككونه قادراً علته القدرة وكونه عالماً علته العلم وهكذا الى آخرها وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية هذا كله على القول بصحة الواسطة بين الوجود والعدم واما على القول بنفيها فليس ثمَّ الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالماً وقادرا الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عندهم لا معنوية ولا نفسية . وبالجملة فالمتكلمون على فريقين فريق ينفي الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة اثبات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وامام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان المتحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول الموجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة او معنى يقوم بموصوفه الاول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية والفعلية والجامعة لجميع الاقسام ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري جل وعلا والتحقيق انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة في حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعفوه تعالى وحلمه بعد الجناية فانه عبارة عن اسقاط

العقوبة مع تحقق الجناية واما الصفات النفسيه فقيل انها عبارة عن كل حال ثبت للذات غير معللة وقيل هي كل صفة اثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة الى شيء واحد و يمثلون النفسية بكونه واجب الوجود ازليا ابدياً وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون ان الصفات النفسية لم يعرف منها شيء ولو عرفناها لكنا قد عرفنا الذات ولا يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهى عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات وقيل هى كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قائم بالذات وأما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فبين المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة ومعلولها واما صفات الافعال فهى عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وارادته جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهى عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا مريدا حياً الى آخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة الى آخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل وعلا ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي والمميت ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك ومن المحققين من يقسم صفات الباري جل وعلا باعتبار آخر غير ما سبق الى قسمين الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهى متغيرة متبدلة والى حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير ولا تتبدّل

﴿تنبيه﴾ احتج القائلون باثبات الاحوال وانها واسطة حقيقية بين الوجود والعدم بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بموجود والا لساوى وجوده وجود غيره فيزيد وجوده فننقل الكلام الى هذا الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا بمعدوم والا لاتصف الشيء بنقيضه اذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له فاذن تعين انه واسطة وهو المطلوب وأيضا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعدما فيتركب الموجود من المعدوم ورد الاوّل بان الوجود عين ذات الموجود وتميزه عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتجويز القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة أصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى ام لا فعليك بها واذا عرفت هذا كله فمقصودنا من هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مريدا عالمًا حيًا الى آخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكلمًا فوافقوا على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم جعلوه حروفا واصواتا يخلقها جل وعلا في محل من الاجرام ويتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الاّ حادثا وقيام الحوادث بذاته محال فمعنى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في غيره وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وسيأتي تحقيق القول معهم في ذلك

ان شاء الله تعالى واستثنى معتزلة البصرة ايضاً كونه مريدا فقالوا مريدبارادة حادثة لافي محل فالزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجدد الاحوال الحادثة على الازلى جل وعلى وذلك يقضي الى حدوث من وجب قدمه وقد تقدم بسط ذلك في حدوث العالم والثانى قيام المعنى بنفسه وهو محال والثالث عود حكمه الى مالم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال والزموا ايضاً مخالفة اصلهم في نفى صفات المعاني من حيث لم يقولوا مريد لنفسه كما قالوا قادر لنفسه وعالم لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق فقالوا انه لو كان مريدا لنفسه كما نقول عالم مثلا لنفسه لعم بمريديته كل ممكن واصلهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى أن يكون في ملكه مالا يريد وما تخيلوه في ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على مايأتى برهانه وتحكمهم بأن النفسي هو الذي يعم لا يخفى فساده وهم قد نقضوه في القادرية فانهم زعموا انه تعالى قادر بنفسه مع ان افعال العباد الاختياريه غير مقدورة عندهم لله تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا وايضا يلزمهم في حدوث الارادة به التسلسل من حيث انها حادثة تختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم ننقل الكلام الى تلك الارادة فيلزم فيها مالزم في الاولى وهكذا ابدا ولهذا قال مشايخنا ان كل صفة له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالقول بحدوثها يؤدي الى التسلسل وما اجابوا به من الهوس الذي لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لاتراد كما ان الشهوة لاتشتهي ظاهر الفساد لكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها دليل الافتقار الى ارادة أخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله والشهوة لا دليل على افتقارها الى شهوة اخرى بل يجوز ان تشتهي وان لا

تشتهي وقد وقع في العادة الامران فالشهوة مما يجوز ان تتعلق بها الشهوة والارادة الحادثة مما يجب ان تتعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضاً قيام الحوادث بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال المعنوية الحادثة على الذات و بين تجدد معانيها وذهب الكعبي والنجار واتباعهما الى انكار هذه الصفة اصلا وتأولوا كونه مريدا لما ورد السمع باطلاقه فقال الكعبي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها و بالنسبة الى افعال عبيده انه آمر بها وقال النجار معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها اصلا بغير من اتصف بها والدليل على رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مريدا وقد تقدم واما الفلاسفة فانكروا صفات الباري كلها قالوا ولا يتصف الا بسلب كتسميتهم له عاقلا لذاته ومعنى عقليته لذاته عندهم تجرده عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدأ او بقضية مركبة من سلب واضافة كتسميتهم له جوادا ومعناه انه يعطي من غير بخل وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغيير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة والاهوال المردية واحيانا الله واماتنا على اتباع السنة وانالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون لنا في الدنيا والآخرة اعظم جنة آمين يارب العالمين

(ص) اما لتحقق تلازمهما في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات للزم أن تكون الذات قدرة ارادة علماً ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه الصفات لها وكون الشيء الواحد ذاتاً معنى محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد وان يستلزم وجود محل وأن لا يستلزمه وذلك جمع بين متنافيين وان يكون

الوجودان فاكثر وجوداً واحداً على القول بنفي الاحوال واصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة

(ش اعلم ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وحي بحياة ألزمهم أهل السنة رضى الله تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا والجمع بين الغائب والشاهد يفتقر الى جامع والا جر الى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغائب القديم وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغائب ما لم نعلمه قالوا والجوامع أربعة جمع بالحقيقة كقولهم العالم شاهدا من له العلم أوذو العلم والبارىء عالم فله علم وهذه عمدة من ينفى الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهدا دليل في العقل على ان لفاعله علما به والبارىء تعالى محكم متقن لافعاله فدل على أن له علما والجمع بالشرط كقولهم البارىء تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والقصد مشروط بالعلم فالبارىء تعالى له علم والا لثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالميه مترتبة على العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالمية غائبا فيلزم من اثبات العالمية العلم فان التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به والى هذا البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم أشرت بقولي أما لتحقق تلازمها في الشاهد أي تلازم الاوصاف السبع المعنوية وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرها والمجرور وهو قولي لتحقق يتعلق بالفعل من قولي قبل تلازمها معان وقولهم ان الاحكام انما علت في الشاهد لجوازها والجواز منتف في أحكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم وابطال لعكس العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد دليل على تعليق الاحكام

المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني علل للصفات المعنوية فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نفوا في حق الغائب صفات المعاني واثبتوا معلولاتها وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المعقول وأما قولي واما لانها لو ثبتت بالذات فهو دليل آخر على اثبات الصفات وتقريره أن يقال لو ثبتت تلك الاوصاف السبع بالذات من غير معان تقوم بها لزم ان تكون الذات قدرة ارادة علما حياة الى آخرها وبيان الملازمة انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه الاشترك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا يوجب الاشتراك في اعم الذاتي وهي الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشارك للانسان في الناطقية يكون انسانًا وقد ثبت للذات العلية في مسألتنا خاصية العلم من التعلق بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصية القدرة من تأتي وجود الممكنات بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة على الضرورة ولايخفى عليك اجراء الالزام في باقي الصفات السبع وهذا على اصل المعتزلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم الاشتراك في الاعم اذ هو علة له ونحن نقول يلازمه لا انه علة له وسيأتي الاعتراض عليهم في ذلك وبالجملة فيلزم على كلا القولين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص تلك المعاني يجب ان تكون نفس تلك المعاني واما بيان بطلان التالي وهو لزوم ان تكون الذات عين تلك المعاني فاليه اشرت بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لايضاد الخ يعنى انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة احدها كون الذات ضدا للشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت

نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم يضاد الجهل وان لاتضاده لانها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى ولا تتصف به الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة و باقي الصفات الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل والذات ملزومة لعدمه فاذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازميهما المذكورين لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد الوجودين بل الوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات اذا كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اى صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره عند ذكرنا استحالته في حقه تعالى وذلك لان الشيء لو اتحد بغيره اي صار معه شيئا واحدا لم يخل اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما او توجد او تنعدم حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة فالاتحاد المقسم اليها يكون باطلا ضرورة اذ انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل اما بطلان انعدام الحقيقتين فلأنه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلأنه يوجب ان يكون الموجود اثنين والاتحاد يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود احدهما دون الآخر فلأن الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما على وجه لايكون فيه تعدد لاعدم احدهما وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها لايتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر وبالجملة فاتحاد الشيء مع غيره مما لايعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم اشرت

بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشرت بقولي وان يستلزم وجود محل وان لا يستلزمه والى الثالث اشرت بقولي وان يكون الوجودان فاكثر وجودا واحدا (قوله) اصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة يعني ان مبني الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين او الصفات لشئ واحد على هذه المسئلة المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة كسواد هو حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا فالذي احال ذلك وهو الحق الذي لامرية فيه طرده في الصفات الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلاوة انه يلزم منه ثبوت التضاد ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض والحلاوة لا تضاده فاذا اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال قال المقترح واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخص وصف الشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون الوجود واحدا وذلك محال ايضا وهذا كله يطرد في الصفات الازلية فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال ويلزم ان يكون الوجود وجودان واحدا وهو محال

(ص) قالوا ويلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه قلنا معني التعليل هنا التلازم لا افادة العلة معلولها الثبوت

(ش) احتج القائلون بنفي الصفات بانها لو وجدت للزم تعليل الواجب والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له

العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب لا محالة وايضاً فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة فاذن كون الشئ واجباً لا يجامع كونه معللا اجاب ائمتنا رضى الله تعالى عنهم بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول بثبوت الاحوال فليس معناه الا التلازم أي هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم مثلا تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالا كالعالمية مثلا وليس معناه ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بعد ان كانت معدومة والا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره و يلزم ايضاً اتصافه تعالى بالحوادث وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم منه تأثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين من غير تأثير ايضاً كما تقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ويلازم عالميته على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب اشرت بقولي قلنا معنى التعليل الى آخره ونكتة التقييد بالظرف في قول معنى التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال المعنويه في الشاهد وذلك لانهم قد اختلفوا اذا خلق الله في ذوات الجواهر علما مثلا ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع تعالى فعل المعنى والحال اللازمة وانما فعل المعنى والمعنى لملازمته الحال وعدم تعقلها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو الحق الذي لاشك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهدا وغائبا ثبوت التلازم بينهما في طرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان

الفاعل يفعل المعني والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا فقوله في ذلك باطل قطعا لان تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وان اثرت في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره وهو محال ولزم التحكم اذ ليس اسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي افادت ثبوت الحال بالاولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادت ثبوت تلك العلة بل طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تعقل متميزة الا باعتبار معناها بخلاف العكس فان أجابوا بترجيح العلة للتأثير لكونها اصلا قيل لهم لا ملازمة بين كون الشيء اصلا وكونه مؤثرا وانما يصح التأثير لمن وجبت له صفات الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية الى غير ذلك من الصفات التى لا تليق الا بالله جل وعلا ولو كان كون الشيء أصلا لغيره يقتضي استقلاله باثبات غيره الملازم له للزم أن يكون تعالى انما اوجد الجواهر وهي تستقل بايجاد الاعراض وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير صحته فانما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي واحوالها فأمكن اسنادها الى مؤثر وأما صفاته جل وعلا فكلها واجبة والواجب من لا زمه وجوب القدم والبقاء اذ الوجوب نفى قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سابقا ولا لاحقا في ذلك تحقيق قدمه وبقائه فلم يصح اسناده لمقتض أصلا فلا معنى للتعليل ان أطلق فيها الا التلازم وظاهر كلام المقترح ان الخلاف جار أيضا في تعليل الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التى ثبت تقريرها من قال بان التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم الممكنان وقد تلازم الواجبان ولا منافاة ومن قال بان المعني يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه

فانا قلنا انه لا يعقل مميزا الا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته وانما يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره وجب انتهى وحاصل جوابه ان الامعان الذي ألزمته المعتزلة في تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول الاول في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب معانيها وجوب لها فكانها معها ذات واحدة اذلاذات للاحول متميزة حتى يقال انها ذات تقبل العدم في ذاتها وانما استفادت الوجوب من غيرها فتكون ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين وبقي النزاع في مجرد اطلاق لفظى والحق منع لفظ كل ما يوهم حدوثا او نقصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا واعلم ان الفلاسفة قد احتجت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة فقالوا لو وجدت الصفات للزم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والارادة فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط او متأخرا عنه في العقل والافتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتقدم على واجب الوجود محال والجواب منع الملازمة فان الافتقار الى الغير يقتضى ان المفتقر يفيده الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لاندعي ذلك بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالاطلاق وان عنيتم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين عن الآخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجود فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او

الوجود الذى سميتموه انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان الامكان انما يتحقق بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما فلا امكان ولا احتياج لكل منهما فاتركوا اذن عنا لفظ الافتقار والامكان الموهمين لما تقررت استحالته من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع أحدهما ففرض وجودهما محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلازمه واجب آخر ولا يصح ثبوت واجب الا خاليا عن واجب آخر وحينئذ تبدو فضيحتكم بادعائكم مالا تجدون الى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذ صح النفي عقلا لا تقديرا في الخيال أو خطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عند اعراض العقل عن وجه استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخيلات على ضعفها وجعلوها ادلة فيها لا يهتدي في فسيح صحرائه الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهدايته تعالى قال شرف الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة في ان الافتقار بمعني مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب يفتقر الي جزئه وجزء غيره والمفتقر الي الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ماسوى الله تعالى استشعر النقض بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما نستخير الله تعالى فيه يعني القول بامكانها من حيث ذاتها وجزم اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا وضاها في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه ونعوذ بالله من ذلة العالم قلت واشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه بان

الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها ومن شنيع مذهبه ايضا رده الصفات الى مجرد نسب واضافات وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات مع ماعلم من ان ائمة السنة يمنعون اطلاق الغيرية في صفاته تعالى لما يوذن به من صحة المفارقة كما يمنعون ان يقال هي هو لمايؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه الآراء الفاسدة باجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازما لثبوت الصفات ولاجل ذلك نفوها هذا مع ان الشيء لايتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته قال شرف الدين بن التلمساني والتركيب في الذات لازم له ايضاً فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها مالا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها مايتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة فاذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم الا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بامور متباينة لماهيتها كتفسيرهم كونه عالما بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والاتقان اللهم انا نعوذ بك برضاك من غضبك ومن ان تفتنا عن ديننا وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً حتى نلقاك على ذلك يا أرحم الراحمين

(ص) قالوا لو وجدت للزم تكثر القديم بها والاجماع ان القديم واحد قلنا الموصوف لايتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالوهية واحد

(ش) هذه شبهة اخرى للملحدة قالوا لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدماء وهو معني قولي للزم تكثر القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث واما بطلان التالي فالاجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات، فان كثرة الصفات لاتمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لا لغة ولاعرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية جل وعلا واحد لا ثاني له لا ان معناه ان حقيقة القدم لا تثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفا او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ماقلناه وعلى ماذكرتموه فازيلوا الاشتراك من اللفظ الذي لبستم به وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون حينئذ الى صحته سبيلا وكيف يصح ان ينعقد اجماع على ما قامت البراهين القطعية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي غرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء الي سواء السبيل

(ص) قالوا لو وجدت للزم تعدد الآلهة لمشاركتها له في اخص وصفه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا على ان يكون صفة نفسية فضلا عن ان يكون اخص

(ش) هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان له تعالى صفة موجودة للزم تعدد الآلهة والتالي معلوم الاستحالة فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لاتكون الاقديمة لاستحالة اتصافه جل وعلا بالحوادث واخص وصف الباري جل وعلا القدم لانفراده تعالى به والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيلزم ان تكون الصفة لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة قادرة مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد لزم من جود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة وهي الذات والحياة والعلم فانتم الذين اثبتم ذلك وزيادة اولى بالتفكير والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف وهو سلب لانه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي هذه الاضافة سلب لا محالة والباري جل وعلا موجود واخص وصف الموجود لايكون عدما لان الاخص مقوما للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالاخص لا يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية ذاتية للانسان وليست اخص وصف بل الاخص هو الذاتي الذي به تقومت الماهية وامتازت عن غيرها كالنفس الناطقة للانسان مثلا فاذا كان الوصف سلبيا فبينه وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان يكون اخص اي لم يثبت للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو الاخصية وفضلا مصدر فعل محذوف اى فضل فضلا بمعنى بقي وضميره يعود على المنع او على النفي الذي فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفى

واثبات لفظا نحو فلان لاينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه او معنى نحو تقاصرت الهمم عن ادني العدد فعلا عن ان تترقاه اي لم تبلغه فضلا عن الترقي ونحوه لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت فضلا عن الاخصية والقصد فيه استبعاد الادنى اعني مادخله النفي بمعني عدده بعيدا عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الهمم في المثالين واستحالة ما فوقه اعني مادخلته عن بمعني عده بمنزلة المحال الذي لايمكن وقوعه كالاعطاء والترقي فيهما وهو من قولهم انفقت الدراهم والذي فضل منها كذا اي بقي فالمعني في المثالين انتفي العطاء بالكلية والذى بقي منه عدم النظر وانتفي الترقي وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة انتفت في القدم الاخصيه وبقي منه عدم الثبوت والاحسن انه لامحل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم حالا ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال ان فضلا بمعني تجاوزا وان المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور الهمم قاله التفتازاني في حاشيته على الكشاف واما قولهم كفرت النصارى باثباتهم الذات والعلم والحياة فخطأ اذلم يكن تكفيرهم بمجرد اثبات ذلك بل باثباتهم آلهة ثلاثة على ماقال تعالي لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد قدمنا شرح مقالتهم التى لا يرضى بها مميز من الصبيان فضلا عمن فوقه وفي معني شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام الاشتراك في الاعم لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو القدم احتجاجهم بانه لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا وأخص وصف علمنا تعلقه بالمعلوم المعين والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيجب اذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمها واما حدوثها وكلاهما محال والجواب ان هذا مشترك الالزام لانه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله تعالى من العالمية

فان عالميته تعالى اذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتنا به لزمهم عين ما الزمونا وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك في الاخص انما يستلزم الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم الماهية عليهما فانا نتعقل العلم مع الذهول عن كونه قديما او حادثاً ثم نقيم الدليل بعد ثبوته على انه قديم او حادث ﴿ تنبيه ﴾ اختلف الناس في اخص وصف الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه القدم وقد سبق رده ومنهم من زعم انه حال توجب له تعالى كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا افصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره الفخر في بعض كتبه واحتج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه اجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين قال له رب السموات والارض وما بينهما فلولا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب لائقاً قال ابن التلمساني ولا حجة له في ذلك فانما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة اذ تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في ذلك باعتبار انه يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان القدرة على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعى الاتصاف بها تقرر الذات بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والا لدار ذلك والله اعلم قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا مجهول عرفت ان ذاته غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه ذهب القاضي وامام الحرمين وحجة الاسلام والامام الفخر في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو

من اول مصنفاته انها معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الآخرة او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الامام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون حين سأله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا بانا نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشي فرع معرفته وهو مردود بان الحكم على الشيء فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التى هي محل النزاع واحتج القائلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمى الله الها من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى وبالجملة فعجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا و باهر جماله وعلي جلاله بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور أربعة اما الوجود واما كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وأما الاضافية وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لامحالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي الا أنها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على أن ذاته المخصوصة غير معلومة وقال أيضا كلما عرفناه من صفات الله فان مفهومه غير مانع من وقوع الشركة يعنى لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة يعنى لان ذاته جزئي حقيقي فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا

قياس جلي من الشكل الثاني قلت ووجه نظمه أن يقال لا شيء مما عرفناه في حقه تعالى بمانع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعــة من وقوع الشركة ينتج لاشئ مما عرفناه بحقيقته تعالى وهو المطلوب واعترض عليــه بانه لانزاع بانه تعالى مميز في وجوده بهذه الاوصاف عن سائر الموجودات وانما النزاع في أن هذا التمييز تمييز بالحقيقة أو بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة فان قال ان لفظ الاله غير مانع من الشركة من حيث الوضع وان قام القاطع على امتناع الشركة فيــه عقلا فهو كلي قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية وتلقيب والا فالعلم بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الاول أيضا مناقشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف الدين رحمه الله تعالى فمنها اطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موهم للتجدد والتغير ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى ولا يسأل به عنه وانما حمله على اطلاقه ان الحكماء رسموا الكيفية على وجه لا يوهم نقصا فقالوا هي صفة لاتستدعي نسبة ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك الا أن الفلاسفة زعموا ان الكيفيات من اقسام المعاني الموجودة وما سماه الامام بالكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى تقديسات في الذات وسلب عند المحققين فمعنى الازلية هو القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الابدية هو البقاء وهو سلب العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء بحال ومن احتج على انه ثبوت بانه يؤكد به الوجود وتاكيــد الشيء تحقيقه والشيء لايتحقق بنقيضه فجوابه انه يتحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا حق لاشك فيه كذا نقول وجود واجب اي لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند الاشعرية

اما حقائق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى الاضافات ابو الحسن البصري من المعتزلة وهو كثيرا ماينهج منهج الفلاسفة فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل هو في مؤاخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لاتختلف بالقدم والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقائق غائبا على وجه الكمال والتنزيه ومنها اطلاقه ان صفاته تعالى مغايرة لذاته وائمة السنة رضوان الله تعالى عليهم ممتنعون من اطلاق ذلك لما يوهم لفظ الغير من صحة المفارقة ولم يرد الشرع باطلاقه فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجلى المعنوي على هذا الدليل ان الامام ان ادعى في استقرائه انه لا علم عند احد من البشر من آدم الى آخر مميز يوجد من البشر سوى ماذكره فلا يخفي سقوط هذه الدعوى وان ادعى ان هذا هو الذي وجده فيمن استقراه من البشر فلا يفيد ان الحاصل لجميع البشر ليس الا ذالك ويعارضه ماتدعيه الصوفية من ان الرياضة بعد تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام الذكر على طهارة الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى بترك الدعوات والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر وهو مرآت تجليات وكشوف لامور بخلق علوم لاسبيل للاطلاع عليها بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة

بخاقها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم كما لا يعرف الاكمه حقائق الالوان
ولا سبيل الي تعرفها بالقول للغير بل باشارة العارف للعامل كما قيل

تشير فادري ماتقول بطرفها　　　واطرق طرفي عند ذاك فتفهم

ويقال لن يفهم عنك الا من اشرق فيه مثل ما اشرق فيك ولا يعنون بذلك
حلولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والموهبة
الربانية التي لاريب فيها ولا شك كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام
فقال مازاغ البصر وما طغى فاني له الجزم بنفي جميع مايدعونه ونحن لاننكر ان
يخص الله تعالى عبدا من عبيده بعلم ما كما قال تعالى في الخضر وعلمناه من لدنا
علما وانما ننكر على من يدعي رؤية عاجلة او تقدما على درجة النبوة او مشاركة
فيها او انه عالم بالله تعالى علم احاطة واذا جاز خلق ادراك لنا بالله تعالى في الآخرة
هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو صفة المؤثر باثره فلا يجزم العقل باستحالة
خلق شيء مثل ذلك في القلب وتكون نسبة ماتعلق به في الوضوح والجلاء
كنسبة الحاصل عن الرؤية فالحق اذاً ان يجزم بجواز ذلك ولا استحالة واذا
كان ذلك يرجع الى الوجدان وفضل الله تعالى لانهاية له فلا علم لي الا بحال
نفسي وحال غيري لااعرفه الا بانباء صادق في العادة ولم يوجد وما تدعيه الصوفية
لم نميزه فنعلم ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه او الى ترق في العلم
بالصفات والاسماء فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى لم يخلق لصديق ولا لنبي
مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله تعالى والله تعالى عز وجل يقول لأعلِمَ الخلق
وقل رب زدني علما ومتعلق السؤال المامور به ممكن والله اعلم واحتج الفخر ايضا
بانا لانتصور الا ما ادركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالالام واللذات
او ببديهة العقل كبسائط القضايا الاولية وهو قولنا النفي والاثبات لايجتمعان

فهذه طرق معرفة التصورات وماهية الباري تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببداهة العقل فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره بناء على رأيه في التصورات انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فأي مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عبيده علما ضروريا بامرما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(ص) ثم الايجاب للاخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الاعم مع انتفائه في الاخص

(ش) هذا اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثلين هما المشتركان في الاخص واشتراكهما في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وتقرير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في الاعم اي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالى باطل فالمقدم مثله ودليل بطلانه ان الفرس والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية وليسا مشتركين في الاخص كالناطقية والصاهلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان في الاخص وهي السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتى ملزوم للاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم من وجود الاشتراك في الاخص وجود الاشتراك في الاعم لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه كالاشتراك في الناطقية التي هي للانسان اخص فانه يلزم منه الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود الاشتراك في الاعم الذاتي

كالحيوانية للانسان مثلا وجود الاشتراك في الاخص كالناطقية له اذ لا يلزم
من وجود اللازم وجود الملزوم والحاصل ان الذي ننكره عليهم جعلهم الاشتراك
في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوما له فمما لاشك فيه

(ص) فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان
شيء منها حادثا للزم ان لايعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه
طريان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم
حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم

(ش) لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في اثبات احكام
واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه لكل مايتصف به تعالى انه لو كان شيء
من صفاته جل وعلا حادثا للزم حدوثه والتالى باطل لما عرفت من وجوب قدمه
تعالى فالمقدم مثله و بيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة من انه لو كان
شيء من صفاته تعالى حادثا للزم ان لايعري عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما
مضى وسنعيد ايضاً برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لايخلو عنه او عن ضده
وما لا يعري عن الحوادث لايسبقها ومالا يسبقها كان حادثا مثلها وهو معنى قولي
وما لا تحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي مالا يمكن مفارقة ذاته
للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديما ووصفه الملازم له حادثا لكان
مفارقا لوصفه اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل حدوثه طريان
عدمه فهو جواب عن سؤال مستشعر من قولي للزم ان يعري عنه او عن
الاتصاف بضده الحادث وتقريره ان يقال لانسلم انه لو كان شيء من صفاته
تعالى حادثا للزم حدوثه قولكم لانه لا يعرى عنه او عن ضده الحادث تمنع ان
ضده حادث بل يجوز ان يكون قديما فحينئذ انما يلزم ان لايعري عن ذلك

الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذاك من قدمه تعالى وحدوث بعض صفاته عروه عن جميع اوصافه لفرض القدم في بعضها وهو اضداد تلك الاوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة لان ماثبت قدمه استحال عدمه هذا معنى قولي ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طريان عدمه يعني بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقاء ضده الذي اتصف به قبل والا اجتمع الضدان وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طريان العدم على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعني تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدل على حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شيء من صفاته تعالي حادثا لدل علي حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

(ص) فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما معا ثم يطرا الاتصاف بهما فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل وخلو القابل عن جميع مايقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالاكوان ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله

كالعلم والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احداثها عليها

(ش) هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه وتقريره ان يقال لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يعري عنها او عن اضدادها الحادثة دعوى قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها و يكون قديما عاريا في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف بها او ببعضها فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقته لجميعها وجوابه ان قبول كل ذات لما تتصف به من الصفات لا يكون ابدا الا نفسيا لتلك الذات اي لا يجب لها ذلك القبول مادامت الذات غير معلل بمعنى والدليل عليه انه لولم يكن القبول نفسيا للذات بل كان يطرا عليها بعد ان لم يكن لتوقف في طروه على الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات طاريا ايضا عليها فيحتاج في طروه على الذات الى قبولها ايضاً له فان كان القبول الاول لزم الدور وان كان قبولا آخر غيره نقلنا الكلام اليه ايضاً ولزم التسلسل والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول نفسي للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا نسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك الاجناس المقبولة ضرورة لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن جميع ماتقبله من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث وفي حق القديم فخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها محال واما استحالة الخلو عن الجميع في

حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر اجناس الاعراض التي تقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعا استحالة عروه عما دل عليه فعله من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان يوجد فعلا من افعاله فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي يقبلها لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة الى الذات القابلة لها واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان تكون كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثا والفرض انه لا يمكن ان يعري عن صفة من صفاته تعالى لزم ان يكون وجود ذاته حادثا لكن الحدوث على ذاته تعالى مستحيل لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل فبهذا تعرف ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والثاني في حق الغائب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى لما علمنا ايضا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والحاصل انه لما انعقد التلازم بين كل ذات و بين كل اجناس مقبولها من الصفات صح ان يستدل بما علم من حدوث احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على قدم الآخر وقوله ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احداثها عليها هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده وتقريره ان يقال ماذكرتم في حق

الحادث من استحالة عرو الجواهر عن بعض ماتقبله وهو الاكوان فيلزم ان لاتعري عن سائر ماتقبله مسلم لان استحالة عروها عن الاكوان معلوم بالضرورة وما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه تعالى عن العلم والقدرة والارادة والحياة فيلزم استحالة عروه عن سائر مايقبله من الصفات قد لايسلم لكم القول باستحالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على استحالة عروه عن سائر صفاته قولكم في دليل استحالة عروه عن الاوصاف المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجاده الاختياري على اتصافه بتلك الصفات المذكورة فقوله انما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله بتلك الصفات وجوبا وقتياً اعني وقت ايجاده ذلك الفعل لاوجوباً مطلقاً بحسب الذات والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الاول لما علمت ان الوقتية المطلقة اعم من الضرورية المطلقة وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص والحاصل ان الذي أنتجه دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا وقتيا بل وجوبا مطلقاً بحسب الذات بحيث يستحيل عرو الفاعل عن تلك الصفات مطلقا وبيان ذلك انه لو قدر الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك الصفات الاخرى فان قدر لها الجواز ايضاً لزم حدوثه ايضاً ولزم اتصاف فاعلها بامثالها ليتمكن بها من ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان كانت غيرها فاذن الافعال لايمكن صدورها عن فاعل تكون تلك الصفات في حقه جائزة لا يقال نحن انما اعترضنا على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل وهذا الذي اجبتم به لم يصحح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل آخر

على وجوب تلك الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل لانا نقول انما استلزم جواز تلك الصفات الدور او التسلسل من حيث ان كل جائز لايكون الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم ننقل الكلام اليها و يلزم الدور أو التسلسل فصح ان الفعل يدل على وجوب تلك الصفات وجوبا مطلقا بحسب تلك الذوات وذكر الدور او التسلسل في هذا الوجه بيان لوجه دلالته على ذلك والله الموفق وقوله لتوقف احداثها عليها أي على امثالها

(ص) * واذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا من بيان استحالة العدم على القديم

(ش) * هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل ماثبت قدمه استحال عدمه

(ص) * نخرج بهذا استحالة التغير على القديم مطلقاً اما في ذاته فلوجوب قدمه وبقائه لما مر واما في صفاته فلما ذكر الآن ومن ثم استحال على علمه ان يكون كسبياً اي يحصل له عن دليل او ضروريا اي يقارنه ضرر كعلمنا بألمنا او يطرا عليه سهوا او غفلة واستحال على قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة وعلى ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به ان تكون بجارحة او مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا او يطرأ عليه سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث

(ش) * هذا كله ظاهر ولنزده بيانا فنقول اما وجه استحالة التغير على الذات العلية وصفاتها فلانه ان كان من عدم الى وجود فوجوب القدم للذات الكريمة ولجميع صفاتها يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقاء لهما يدفعه لانه عبارة عن

سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب القدم والبقاء للذات العلية ولصفاتها ولما كان ذكره في الصفات قريباً من هذا الموضع قلت واما في صفاته فلما ذكر الآن ولما كان ماذكرته في الذات بعيدا عن هذا المحل عبرت في الاشارة الى ماسبق من برهان قدمها بقولي فلما مر واماماذكرت من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثا وعلمه جل وعلا قديم لايتجدد وانما قلنا ان الكسبي لايكون الا حادثا لانه اما ان يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلقت به القدرة الحادثة ولا يخفي تجدده وحدوثه على كلا التفسيرين وهذا الثانى هو معناه الاصلي وهل يستلزم سبق النظر عقلا او عادة فيجوز في العقل احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لايصح ان يكون شرطاً للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا يصح ان يكون شرط الشئ مالا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط النظر في العلم فللاتفاق على ان العلم النظري يجوز ان يقع ضروريا واذا عرفت استحالة الكسب على علمه تعالى لايذانه بسبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث عرفت ان ماوقع في الكتاب والسنة موهما ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب القطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليس المراد انه تجدد له تعالى بالفتنة علم بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا ازلي محيط بكل معلوم وعلى وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري احكام الكائنات كلها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وتأويل الآية ان المراد الاجبار بانه تعالى يجازي المكلفين

بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطلق العلم على الجزاء المتاخر عن وقوع امارته من خير او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والفتنة قال الزمخشري هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة الاعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ و بالفقر والقحط وانواع المصائب في الانفس والاموال ومصابرة الكفار على اذائهم وكيدهم وضررهم والمعنى احسب الذين اجروا كلمة الشهادتين على السنتهم واظهروا القول بالايمان انهم يتركون كذلك غير ممتحنين بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات اقدامهم وصحة عقائدهم وخلوص نياتهم ليتميز المخلص من غير المخلص والراسخ في الدين من المضطرب والمتمكن من العابد على حرف انتهى قال ابن عطية والصدق والكذب على بابهما اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهي واما ماذكرته من استحالة علمه تعالى ضروريا فذلك انما يتبين بمعرفة الضروري ماهو فنقول قال المقترح الضروري يطلق على اربع معان ماليس بمقدور بالقدرة الحادثة ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لايختص بالعلم بل يقال حركة ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة الثاني ماعلم بغير دليل الثالث ماعلم من غير تقدم نظر وهذان يختصان بالمعلوم الرابع ماقارنه ضرر وحاجة كعلم الانسان جوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في حق علم الباري جل وعلا دون المعاني الثلاثة ولاجله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه وكذا يمتنع اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري الا انه لايقترن بضرر ولا حاجة وانما امتحال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث اذ يقال بدء النفس الامر اذا اتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن

وجوده . والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري و بديهي وكسبي ولا يطابق واحد منها على علمه تعالى واما ماذكرت من استحالة طروّ السهو والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل وذلك في حق من تنزه عن كل نقيصة محال ولان ما سهي او غفل عنه فقد انعدم علمه تعالى به ووجوب البقاء لعلمه تعالى ولجميع صفاته يدفع تجوز ذلك والسهو والغفلة متقاربان في المعنى الا ان السهو كثيرا ما يستعمل عرفا في الذهول مع اعتقاد مايضاده والغفلة اعم فلهذا جمعت بينهما (قوله) واستحال على قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة يعني لان ذلك يفضي الى حدوثها اذ يكون قادراً عند وجود تلك الآلة او المعاون وعاجزا عند عدمهما ولا يجاب بادعاء قدم الآلة والمعاون لما علم من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضاً لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل للزم توقف سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته جل وعلا وذلك يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسائط المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف ايجادها ايضاً على وسائط حادثة اخرى ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه وتعالى لايجاده ممكناً مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا ايجاد الشبع مع الاكل والري مع الشرب والاحراق مع مس النار وتفريق الاجزاء مثلاً مع حدّ السيف وحز العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل جميع ذلك على ان لتلك الامور المقارنة تأثيرا فيما اقترنت به لا استقلالا ولا معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء وايجاده جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كايجاده له تعالى منفرداً بدون مقارنة ممكن آخر فتعالى ان يكون

فعله بواسطة او علاج انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بلا كاف ولا نون وقال جل من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب اي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين (قوله) وعلى ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل وهو محال في حقه تعالى سواء كان الغرض راجعاً اليه او الى خلقه اما وجه الاستحالة في الغرض الراجع اليه فلأنه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم ولزم الفعل بالايجاد وجاء مذهب الفلاسفة وذلك مما قد فرغنا من ابطاله وان كان حادثاً يتصف به بعد الايجاد لزم نقصه وحاجته قبل ايجاده افعاله التي حصلت له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث لتجدد الكمالات له حينئذ بواسطة خلقه وذلك كله مفض الى حدوثه ويتعالى عن ذلك من لا اوّل لوجوده الغني الذي يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء واما وجه الاستحالة في الغرض الراجع الى خلقه فانه لايجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح وقد تكلمنا في العقيدة على برهان استحالة الامرين في فصل خلق الافعال بأتم من هذا وسنشرح ذلك في محله شرحاً يزيل عنه كل غطاء ان شاء الله تعالى (قوله) وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بجارحة هذا راجع الى الجميع وقد قدمنا البرهان على استحالة الجرمية في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ولا صماخ ويرى بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير الآلات المعتادة للشم والذوق واللمس (قوله) اومقابلة راجع الى الرؤية (قوله) او اتصال راجع الى الادراك عند من اثبته (قوله) او يكون كلامه حرفا او صوتاً لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام حادثاً ضرورة استحالة اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد فلا توجد الحروف

في محل واحد حتى ينعدم سابقها ويتجدد لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او طرأ على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا حادثة فلو تركب الكلام منها لكان حادثًا ضرورة ان المركب من الحوادث حادث وذهب الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الباري تعالى القائم بذاته حروف واصوات ومع كونه حروفًا واصواتًا هو قديم ازلي وهؤلاء اصحاب غاية في الضلالة وتورط في بحبوحة الجهالة فان من سواهم من اهل البدع ربما تعرض لهم شبهة تخيلة لا تهدم من اول مرة بالضروريات أما هؤلاء فلم يراعوا ضروريات العقول ولا وقفوا من اول مرة عند شيء منها نعوذ بالله من الخذلان كاعتقادهم ان الباريء تعالى جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار ثم ينتقل كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السماء ثم يعود عند الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتحيزه وتصوّره وتشكله على شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف آخر منهم قالوا بتحيزه من غير شكل ولا جارحة ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم حروف واصوات متقطعة يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب الالسنة الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف لا على مخارج الحروف والذين قالوا بأنه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم بالحروف على مخارجها وجملتها قديمة وهو ينظمها كيف يشاء وعلى اي لغة يشاء وكيف تدخل المشيئة القديم لولا ان الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء وهو عندهم يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكت لا ينعدم كلامه ولكنه صمت واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شنيع مذهبهم ان القاريء اذا قرأ من كتاب الله تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه وقد وجد في محل

هذا القارىء ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام
الله تعالى من غير ان ينتقل أيضاً عن ذاته وهذا قول النصارى بتدرع عيسى
عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان تفارق الاله ولكن النصارى
خصصوا بذلك واحداً من الخلق وهو عيسى عليه السلام وهؤلاء حكموا بذلك
في حق كل قارىء يتلو آية من كتاب الله والحكم بقدم حروف واصوات
تتجدد والعدم سابق لها ولاحق وكون الشيء الواحد يحل محلين خروج عن
دائرة العقل وجحد للضروريات وكيف يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا
صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي باعيانها
عين كلام الله تعالى وكانت اذ كانت زبراً حادثة فلما صارت حروفاً انقلبت
قديمة واطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله
تعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في أماكن فهو واحد في الاماكن قال ابو
حامد ويلزمهم ان يحرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم الغباوة
قال ابن دهاق وهذه الطائفة اجهل الناس في طريق النظريات واكثر خلق
الله جموداً على الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات
وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكيك
في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية المتورعين بترك النظر في آيات رب العالمين
وما يجحد بآياتنا الا الكافرون قال وهم عامة محضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازاً
ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا يقولون ان الله تعالى قادر
على قلب الحقائق وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الضدين وانما
يمتنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرة الله تعالى صالحة لايقاعه وانما منع من
ذلك انه لم يرده ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه وانما هو لو

اراده لكان واعتقاداتهم موجودة كثيرة في العامة وفي جلامدة طلبة العلم ولهذا صرّح بعض المتفقهة في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق مايشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لهوا وهو الزوج لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرده فلما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهلا انتبه هذا الغبي لقوله ان كنا فاعلين انه لو كان فعلا من افعالنا تناله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك لكان خلقا يسميه ابناً بمعنى الرأفة والرحمة لا بمعنى التولد على حقيقة البنوّة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات والارض الا آت الرحمن عبداً تنبيهاً على ان البنوّة والعبودية لا يجتمعان وكذلك الرق والزوجية لا يجتمعان وزعموا ان القديم سبحانه لولم يوصف بالاقتدار على ذلك لكان عاجزاً وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار والعجز ويلزمهم على هذا ان يكون سبحانه قادراً على اختراع اله مثله قديم لا اول له فان امتنعوا من ذلك ألزموا كونه عاجزاً على مقتضى رأيهم والعاجز ليس باله وان حكموا باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل لله تعالى اذ لا فرق في الكافرين بين من يجوّز في حق الله تعالى ما يقدح في الوهيته وبين من يحكم بوقوع ذلك فتركب مذهب الحشوية من ثلاث جهالات احداها جهلهم باللسان والفرق بين مجازه وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء على العرش والنزول الى السماء في الثلث الاخير من الليل وكون القرآن كلام الله محفوظاً في الصدور مقروأً بالالسن مكتوباً في المصاحف وما ورد من نداء الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية جمودهم على ما سيق اليهم من ظاهر اللفظ الثالثة مغالطتهم العقول حذرا من

ترك الظاهر ولا شك ان الجهل باللسان وعدم اتقان فني البلاغة والبيان والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأييد الهي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة وكفر والعياذ بالله وبالجملة فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث من تهود وتنصر واعتزال فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الاله ومع النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب اليهود ايضاً غير ان المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما تفطنوا لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهؤلاء حكموا بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم الضروريات التي تدرك باوائل العقول واشترك الجميع في عدم تعقل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات واحتج اهل الحق على اثباته شاهدا بان الآمر والناهي يجد حالة امره ونهيه من نفسه طلباً جازماً بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الاختلاف مغاير لما يعرض له الاختلاف ولان العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وما في النفس حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يجده الطالب في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال ويردّون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالحاصل الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة والعلم واحتج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبينوه بوجوه الاوّل ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك

منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد بدون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة والمحبة لا تتعلق الا بفعل المريد الثالث ان من حلف ليقضين غريمه دينه غداً ان شاء الله فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يجب ان يحنث ولم يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده انه اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدقه فاراد تمهيد عذره فانه يأمره بحضرته ويريد مخالفته فاذا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة للامتثال قال ابن التلمساني وهذا لا حجة فيه فان عذره يتمهد باظهار انه آمر ولا يتوقف على انه امر حقيقة ومثله للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان يقال اريد منك فعل هذا ولا آمرك به ولو كان كل آمر مريد التناقض وهذا ايضاً ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اني احب ذلك واشتهيه فلا ينافي ذلك نفي الامر واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضاً لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولان الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معاً والعلم بنظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولاً نفسيا فتسميته كلاما مأخوذ من موارد اللغة وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكذبهم بالنسبة الى القول بألسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تكنه ضمائرهم وقال الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما　　جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة في القولي مجاز في النفسي او بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه راي الشيخ ابي الحسن الاشعري انه مشترك واختار المعتزلة انه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله تعالى عرفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ بالصدور ومقروء بالالسنة ومكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالته بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واطلق على انه موجود فيها اي فهماً وعلماً لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان ووجود بالبنان وهو الكتابة وبهذا تعرف ان التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاوّل من كل قسمين حادث والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية والمقروء والمتلو والمكتوب لا نهاية له وبالجملة فالاطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح لا ان الالفاظ متبوعة مطلقاً يرفض لظاهرها قواطع العقل والا لزم كل ضلال وكفر والالفاظ وجوه دلالتها متكثرة وانما تنضبط بطول ممارستها مع اتقان القوانين العقلية • واعلم ان مسئلة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة منتشر شهير حتى قيل انما سمي فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله وقد استبان الحق بما ذكرناه في المسئلة فرأينا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها

للمحافظة من التطويل بل لا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق ان التطويل في مسئلة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد مايستبين الحق في ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله سبحانه اعلم (قوله) او يطرأ عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية الذين وصفوا كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا بل لم يزل سبحانه متكلمًا ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز ان يتصف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه الحشوية من كون الكلام مع السكوت هوس لا حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه واثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وينعكس بعكس النقيض الموافق الى ان كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه واذا انتفى القدم ايضًا لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثًا بغير واسطة والسابق حادثًا بواسطة ان ما لحقه العدم لزم ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة الحادثة بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لامحالة وما ورد في الحديث مما يخالف هذا الذي قررناه فمؤوّل فمنه ما ورد في الحديث ان الله يسمع الناس يوم القيامة قائلا يقول الله سبحانه أُنصتوا كما انصت لكم انا اليوم ظالم ان

جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاق يرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه وتعالي يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعاً لخبره باعمالهم لان الله تعالى يجوز عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون من انعدام كلامه وكلامه تعالى قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم لاينعدم عند ذكرنا حدوث العالم انتهى قلت يعني انه تجوّز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك ما عند الصامت من الخبر وبهذا تعرف انه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً انه ابتدأ الكلام له بعد ان كان ساكتاً ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً وانما المعنى انه تعالى بفضله ازال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معني كلامه لاهل الجنة وروى ان موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد اذنيه لئلا يسمع كلام الخلق اذ صار عنده كاشد ما يكون من أصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن يستطيع سماعه بحدثان ما ذاقه من اللذات التي لايحاط بها ولا تكيف عند سماع كلام من ليس كمثله شيء جل وعلا ولولا انه سبحانه يغيبه عما ذاق عند مناجاته مما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يانس الى شيء من المخلوقات ابدا ولما انتفع به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في هذا عدم ذوبان الذات من موسى عليه السلام وتلاشيها حتى تصير عدماً محضاً عند اطلاعها من ذي الجلال على ما اطلعت لولا انه ثبتها وامسكها الذي امسك السموات والارض ان تزولا واما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه السلام بخلق حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد الله تعالى ان يوصله اليه فبناء منهم على مذهبهم الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى

وقد سبق رد ذلك عليهم وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه خص بسماع كلام الله القديم القائم بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الخلف ودلت عليه السنة والقرآن ولو كان اصطفاؤه بمجرد سماعه كلاماً حادثاً خلقه الله في جسم من الاجسام لكان كل من سمع كلاماً من مخلوق قد شاركه في ذلك لان الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان اجابوا بأنه خص بخلق الله الكلام فيما لا يعتاد منه الكلام قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في سائر الانبياء وايضاً فاطلاق كلم الله موسى بمعنى خلق الكلام مجاز وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنعه فان قلت لا نسلم ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع المجاز ومنه

بكى الخز من عوف وانكر جلده ... وعجت عجيجاً من جذام المطارف

سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع بالمعنى الذي يدفع توهم المجاز في النسبة اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المستدلان الكلام حقيقة قد وقع وانما النزاع ممن وقع قلت الجواب عن الاول ان البيت من باب الاستعارة التبعية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فيصح التوكيد فيها للمبالغة في دخول المشبه في جنس المشبه به والآية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف البيت فان قرينة الاستعارة فيه اسناد العجيج الى ما لا يتأتى منه حقيقة الا انه لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم يدعي ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الآية الى ما لا يتأتي منه فهو عنده كاسناد العجيج في البيت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله

عنهم انما استدلوا بالآية بعد ان قام لهم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضاً فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بمجرد بيت شعر يحتمل اموراً لا يخفى ضعفه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك ان المعتزلة موافقون على ان اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجاز وانه هو الذي كلم موسى لا غيره لكن تاوّلوا الكلام المسند اليه على معنى الخلق للكلام فمعنى كلم عندهم خلق الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر يدفعه وان زعم المعتزلة ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع بينهم لغويا ويلزمهم ان لا متكلم حقيقة الا الله تعالى اذ لا خالق سواه ومنعهم لذلك بمقتضى اصلهم الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لفساده وبالجملة فنحن لم نذكر هذه الآية الا على سبيل التقوية لاثبات الكلام النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام له والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات واضح البطلان عقلا ونقلا واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم بذاته والتعرض لاخراج اللفظ عن ظاهره والصحيح من غير موجب بدعة ومخالفة لاجماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة وعرفاً من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً من غير نظر الى التوكيد انه كلمه من غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القائم به جل وعلا لا سيما مع ما اقترنت به من اصطفاء موسى عليه السلام بها على الناس

ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا توهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات وقيامها بذاته تعالى محال فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لاعاضد للمرجوح وايضا فقول المعترض ان التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة نقول على تقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرها فتعين الظاهر لعدم الصارف عنه (قوله) لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث قد ذكرنا وجه ذلك في جميعها مفصلا وبالله التوفيق

(ص) (فصل) ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة وارادة واحدة وعلما واحدا وكذا ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي وهي كل واجب وجائز ومستحيل والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود

(ش) ذكر في هذا الفصل حكمين من احكام الصفات احدهما وجوب الوحدة لكل واحدة منها الثاني وجوب عموم التعلق لما تعلق منها في كل ما تصلح له فقولي ويجب لها عدم النهاية اي للمتعلق منها وهو ما عدا الحياة اما الوحدة في الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما العلم فخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية واثبت لله تعالى علوما لا نهاية لعددها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني انه مخالف للاجماع لان القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما ثبوت علوم قديمة لا نهاية لها فمجمع على بطلانه قال ابن التلمساني والرد الاول فيه نظر فان

الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهى فان فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم كل ذلك لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه تعالى عالم بما سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لان العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه فالجواب ان الباري تعالى في ازله يعلم وجود الشيء مضافاً الى وقته المعين كما يعلمه مضافاً الى محله المعين ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس علمه مظروفاً مقيدا بالزمان بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافاً الى الزمان والاضافة للزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم فليس علمه زمانيا فيوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه من حيث الاخبار عن زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وان تأخر سمي ماضياً وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه اما تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم من غير ان يعرض لنا سهو اوغفلة لم نحتج عند قدومه الى تجدد علم بقدومه بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فمتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع وحدته وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس هو الآخر بل عين امره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وعين غير ذلك من معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد الكلابي الى تعدده على ما سيأتي تحقيق قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم المتعلق لها فمعناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له وقد فسرنا ذلك في اصل العقيدة فقولنا فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن معناه ان القدرة صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى ايجاده ولا تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وذلك كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع الممكن لكن لا يمنع من كونه متعلقاً للقدرة و للارادة عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع كايمان ابي لهب مثلاً على قولين وقد وفق الغزالي بينهما على معنى ان من قال بالتعلق فبالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بنفي التعلق فبالنظر الى تعلق العلم بعدم وقوعه واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تتعلق القدرة بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان

تعلق علم الله تعالى بوقوعه او مستحيله ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذ هما في المنع من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى وارادته الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل السنة صادرة بمحض قدرة الله تعالى وارادته لا تأثير للحيوان في شيء منها وقد خالفت المعتزلة في ذلك وسيأتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى (وقوله) والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي انما سوى بين العلم والكلام في المتعلق لما ذكر الائمة ان كل عالم بمعلوم فانه متكلم بمعلومه ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمتنع تعلقهما بكل واجب و بكل مستحيل والضمير في قوله وهي كل واجب الخ يعود على اقسام الحكم العقلي وتقسيم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكلي الى جزئياته لقال وهي الواجب والجائز والمستحيل (وقوله) والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني ان هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود وان كان كل واحد منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات فان ذلك الخصوص عادي لا عقلي اما البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات لا يجوز ان تعم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهما في ذلك وصار الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه ينسبون سلكت في هذه العقيدة ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم

بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يعم كل موجود جوّز تعلقه بكلام الله تعالى وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام وعمدة الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود هو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقاً هل هي متعلق اللمس ام لا فذهب بعضهم الى ان ادراك اللمس يتعلق بها واحتج بان من لمس شيئاً واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا تفرقت اجزاؤه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه يعلم ذلك عند اللمس ولم يتعلق ادراك اللمس به قال المقترح والتحقيق الاوّل واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك ان الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها فاذا لم نرَ رؤيتنا فانما لم نرها لمانع كما في حق غيرها من الموجودات التي لا نراها ثم ننقل الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج ايضاً الى تقدير مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لانهاية له واجاب القاضي عن ذلك بان المانع الاوّل يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع آخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود واجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به رؤيته لا غير من قامت به فيجوز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى الاّ في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححاً

لرؤية كل موجود قلت قد اختلف علماؤنا في هذه المسئلة على مذاهب الاوّل مذهب الشيخ ان الرؤية يجوز ان ترى مطلقاً وحيث لم تر فلمانع وما لزم من التسلسل فجوابه ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده يضاد الادراك قلت وهو مردود لان السلسلة التي لزمت انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة فلم يجيء النوم ونحوه من الموت والغشية وما في معناها حتى لزم المحال وهو اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمان الفرد وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في المستقبل وذلك لا استحالة فيه كتنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار . الثاني امتناع كون الرؤية مطلقاً مرئية وحجته ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية الثالث استحالة ان يرى الانسان رؤية نفسه وتجويز ان يرى رؤية غيره وكأنه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل في رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره او لا يدركه لمانع ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة فتنعدم هي والموانع فينقطع التسلسل عند ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضاً لانه ان كان يجوز رؤية المانع فقد لزم من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرئية ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرئية له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكرناه عن القاضي في تصحيح قول الشيخ الاشعري وبالجملة فالحق من هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم

(ص) اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اختصت ببعض ما تصلح له لاستحال ما علم جوازه وافتقر الى مخصص

(ش) هذا برهان على المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه على المطلب الاوّل وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه وبيان ما اشار اليه من الدليل ان نقول لو اختصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض ما تصلح له لانقلاب الجائز مستحيلاً والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به فقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما علمت صحته وايضاً فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق به يوجب افتقارها الى مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق البرهان على وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته

(ص) لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع لانا نقول المانع ان ضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضاً فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا بدليل صحة ذهولنا عن احد المعلومين مع بقاء الآخر لا تعلقها

(ش) هذا اعتراض على الملازمة وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال لا نسلم ان اختصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها اذ الفرض حينئذٍ ان ذلك البعض مما يصلح ان تتعلق به فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع بين جواز التعلق واستحالته اما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها بل لمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما حينئذ بالاضافة اذ الجواز

انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا الاعتراض بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز الذين يلزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات الاستحالة والجواز الذاتيين او ما هو اعم فان اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها ليست بذاتية بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو مطلق الاستحالة والجواز منعنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جائزًا بحسب ذاته وبين كونه ممتنعاً بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لهب ونحوه جائز بالنظر الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في العقيدة عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لابد وان يكون معنى قائمًا بالذات التي اوجب لها المنع لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به وحينئذ نقول هذا المانع اما ان يضادّ الصفة المتعلقة ام لا فان ضادها لزم عدم الصفة اصلاً لاستحالة الجمع بين الضدين وقد سبق استحالة العدم مطلقاً في صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن له اثر فتبقى الصفة على عمومها وايضاً فالتعلق عموماً او خصوصاً للصفة المتعلقة نفسي لها ايضاً والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون اصل التعلق وهو محال واذا كان التعلق مطلقاً نفسيا للصفة المتعلقة استحال رفعه عموماً او خصوصاً مع بقاء الصفة فمانعه اذن مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة الوجود لا تقبل عدماً فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معنى قولي وايضاً فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقاء الصفة المتعلقة كما قرر المعترض بل لا يرتفع الا مع ارتفاع الصفة لكن ارتفاع صفاته تعالى محال (وقوله) والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددها الخ جواب عن سؤال مقدر

وتقريره ان يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسيا بحيث لايمكن نفيه عموماً او خصوصاً مع بقاء الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح له والتالي باطل قطعاً بدليل ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات وما لم يتعلق به مع امكان ان يتعلق به فكثير لايأخذه الحصر وكذلك قدرتنا وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما تعلقت بالنزر اليسير مما تصلح له اجاب في العقيدة بمنع الملازمة وذلك ان المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها النفسي معا لاتعلقها النفسي مع بقائها فكل ماجهلناه من المعلومات مثلا فقد انعدم في حقنا من آحاد العلوم بقدره ومثار الغلط في كلام السائل توهمه ان علمنا مثلا وسائر صفاتنا المتعلقة يصلح ان تتعلق بمتعدد والذي عند ائمتنا ان الصفة المتعلقة بالنسبة الينا انما تصلح ان تتعلق بمتعلق واحد فقط فحيث تعدد المتعلق في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلا يتعلق بمعلومين فاكثر لما صح ان يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما العلم والذهول لكن ذهولنا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن فله علم يخصه والضمير في قوله لتعددها يعود على الصفة وقولي لاتعلقها منصوب بالعطف على مفعول منع (ص) واما دليل وحدتها فلا نهالو تعددت بتعدد متعلقاتها للزم دخول مالا نهاية له عددا في الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى مخصص وذلك يوجب حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتعين اذن وجوب وحدتها

(ش) هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره ان يقال لوكانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريباً على تعلقها بما لا يتناهي لم يخل اما ان تتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها

لا تتناهي واما ان تخص بعدد متناه والتالي بقسميه محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان القسم الاول من التالي فلانه يؤدي الى وجود صفات لا نهاية لها عدداً وهو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بدّ من صحة تمييزه وتمييز ما لا يتناهي محال فوجود ما لا يتناهى محال واما بطلان القسم الثاني وهو اختصاصها بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي بدلاً عن غيره مخصصاً مختاراً وذلك يستلزم حدوثها وايضاً يلزم توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات وهو محال ضرورة

(ص) فان قلت مثلاً العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقه وكذا غيره فلو قام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة والارادة وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما يأباه كل مسلم قلنا الفرق ان التغاير في العلوم الحادثة لاجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع فحيث فرضت الوحدة في العلم مثلا زال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات فمتغايرة في حقائقها جنساً فلو قام بعضها مقام بعض لزم قبل قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسئلة سواد حلاوة

(ش) هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة وتقريرها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب تعدد متعلقاته فلو اتحد العلم القديم مثلا لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا والملازمة ظاهرة اما بطلان التالي فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيــامه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجامع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجميعها في الشاهد فان لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للغائب وجب ان لا يعتمد

عليه بالنسبة اليه في سائرها بل اذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافها في نفس حقيقة العلم بل اختلافها انما هو باختلاف متعلقاتها لما تعددت آحاد العلم الشخصية فحيث فرض علم واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعلوم وقد زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في النوع كالقدرة والعلم مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه يوجب قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع مضادات في شيء واحد كما تقدم في وجه امتناع ان يكون الشيء الواحد سواد حلاوة وهذا الجواب حسن لكنه يعكر عليه ادعاء أئمة السنة رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع فان نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب وانتصر بعض الشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز رد الاقسام الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبته الى القسمين في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين فقيل له وكذا الخصم يدعي انه لم تنحصر ايضاً اقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبته الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم · فان قيل يلزم ثم ان يضادّ وان لا يضاد قيل وذلك لازم ايضاً هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو

كان معنى واحد خبراً طلباً لضاد ولم يضاد وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم الى التعدد في الكلام هرباً من لزوم هذا المحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل ايضاً عنه قدم الكلام فقط وان هذه السبع من صفات الافعال انما تثبت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام ازلا بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود الجنس خارجاً في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضاً فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة الى الخبر فلا يحسن جعلها قسيمة له فان الاستخبار اما ان يكون من الله تعالى تقريرا فهو خبر والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان اريد به طلب الاخبار رجع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد الاوّل بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمى امرا ولا نهياً الا عند وجود المأمور والمنهي لا ان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل من ان يعتقد مثل هذا والتزم الاستاذ ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع المخبر عنه على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى عن تحتم شيء فلا بد وان تكون صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل قال ابن التلمساني ويمكن ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معها كقولك طلقت واعتقت

ووكلت وما اشبه ذلك واعترض ايضاً على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي الندب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها الى الخبر الا انه رد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا بطل على المعتزلة حد الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الامر وخالفه الامام الغزالي وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد اهل السنة فان الثواب من الله عندهم مجرد فضل والعقاب مجرد عدل وتعلقهما بالامر والنهي باخبار الله تعالى لا انهما لازمان لهما عقلا واعلم ان مسئلة الوحدة في الصفات تتعلق بها ابحاث قوية واشكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها الا ان يوفق الله تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السآمة وفيما ذكرناه من ذلك كفاية وبالجملة فمباحث الصفات المعنوية والمعاني متسعة جداً وهي من مزال الاقدام الا ان يثبت الله سبحانه فنسأله جل وعلا ان يعرفنا به ولا يفتنا في ديننا بفضله

(ص) ٠ (فصل)

(ش) ٠هذا فصل الوحدانية وينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائله مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين البيضاوي في طوالعه هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلا وللواحد الاضافي وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من

التعريف ما انقسم الى امور متساويات في الماهية كجماعة نقط من عسل او ماء او نحوهما وقال الامام في الارشاد الواحد في اصطلاح الاصوليين هو الشيء الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين احترز به من اصطلاح الفلاسفة فانه يطلق عندهم على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو الشيء احتراز من المعدوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة وقوله الذي لا ينقسم احتراز من المنقسم كالجسم فانه يقبل القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح الاصوليين وان كان يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشيء لكان سديدا فان كل منقسم عندنا شيئان لا شيء الا ان قوله الذي لا ينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجوز وقد اختلف في الوحدة فقيل هي صفة سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها صفة نسبية والتحقيق الاول واما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد بالعرض ثم الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول واما واحد بالموضوع فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه اولا والاول الواحد الحقيقي والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد بالشخص اويكون بحيث لايمتنع حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تغاير الوجهين لتنافيهما واذا كان كذلك فجهة الواحد اما ان تكون نفس الماهية لمعروض الكثرة او جزأ منها او خارجاً عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يعم حقيقتين فاكثر

وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او يختص بحقيقة واحدة وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض قسمان لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول او تكون جهة الاتحاد موضوعة له كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لهما اي يحملان عليه ويسمى الواحد بالموضوع ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة اما ان تكون الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فانه يقبلها بواسطة المقدار او تكون الاقسام مختلفة كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظير له تعالى في الالوهية وحاصله نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة وفى معنى نفي نظير له تعالى في الالوهية نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا مؤثر في جميعها سواه فهو الواحد في ذاته اي غير مؤلف من جزأين فاكثر والواحد في صفاته فلا مثل له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير وليست الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تناهيه في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والا لزم ان يكون جوهرا فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجاً الى محل يقوم به وقد سبق استحالة ذلك في حقه تعالى وبالجملة فالمقطوع به بشهادة البراهين العقلية والقواطع السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المحل والمؤثر لوجوب وجوده موصوفاً بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال ليس بصفة من

الصفات ولاجرما تجري عليه الحوادث والتغيرات ولا تمر عليه الازمنة ولا يتخصص بالجهات لا يقبل اجتماعاً ولا افتراقاً ولا صغرا ولا كبرا لا مثيل له ولا نظير له ولا ضد ولا وزير كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها في الازل وفيما لا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية الى ضروريات العقول وطابق فيها المعقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن الادراك وانقطع تشوفها للخوض فيما خرج عن دائرة التوهمات والتخيلات وقصاري امرها انها صارت من اجل اللمحة التي لحظت والرمزة التي بها غابت عن العوالم كلها وفيها تاهت وبها ولهت تتطاير من وراء حجب الكبرياء واردية العز شوقاً الى ما لا يكيف من جميل اللقاء وتتنسم من مواهب الزيادة لكشف الغطاء ما تروّح به على القلب المحترق الاحشاء وربما عظم الشوق بلطف نسيم المزيد فشطحت الذوات شطحاً طارت به الروح عن سجن الجسد واتصلت بما لا نهاية لزيادة نعيمه على طول الابد . وللولي القطب الجامع ابي مدين رضي الله عنه في هذا المعنى

فقل للذي ينهى عن الوجد اهله ... اذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقاً الى اللقا ... ترقصت الاشباح يا جاهل المعنى
اما تنظر الطير المقصص يا فتى ... اذا ذكر الاوطان حن الى المغنى
فيفرج بالتغريد مابفؤاده ... فتضطرب الاعضاء بالحس والمعنى
ويرقص في الاقفاص شوقاً الى اللقا ... فتهتز ارباب العقول اذا غني
كذلك ارواح المحبين يا فتى ... تهزهزها الاشواق للعالم الاسنى
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة ... فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فياحادي العشاق قم واحد قائماً ... وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن سرنا في سكرنا عن حسودنا وان انكرت عيناك شيئاً فسامحنا
فانا اذا طبنا وطابت عقولنا وخامرنا خمر الغرام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا

اللهم انى اسألك نعيما لاينفد وقرة عينى لاتنقطع واسألك لذة العيش بعد الموت والنظر الى وجهك الكريم والشوق الى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة اللهم زينا في الدنيا والآخرة بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا مسلمين ثابتين على السنة لاذنب علينا ولاتباعه لاحدقبلنا في الآخرة يا ارحم الراحمين

•(ص)• ثم نقول يجب لهذا الصانع ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثان للزم عجزهما اوعجزاحدهما عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق الواجب مع استحالة ماعلم امكانه لكل واحد باعتبار الانفراد ونفي وجوب الوجود لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافها لزم قبولهما العجز وعاد الاول

(ش) اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب • الاول اقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها الثانى نفي نظير له تعالى اوقسيم في الالوهية وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكائنات ذواتا كانت او افعالا وعدم اسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات الثالث وحدته تعالى بمعني مخالفته لجميع الحوادث فلامثل له منها كما انه لاضد له فيها اما المطلب الاول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية والتركيب فانظره هنالك واما برهان المطلب الثاني فهو الذي نتعرض له هنا فنقول الدليل على نفي شريك له تعالى في الوهيته انه لو كان معه اله آخر لم يخل

اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد او يتفقا والتالي بقسميه محال فالمقدم مثله اما الملازمة فدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته وسائر صفاته المتعلقة فلوكان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من الاتفاق عليه او التباين اما بطلان التالي فيبطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف الاول وهو الاختلاف ان نقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود الجسم ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والآخر تسكينه للزم عجزهما معاً او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات سنذكرها وذلك لان نفوذ ارادتهما معاً مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع النقيضين اوما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمان الواحد موجودا معدوماً او متحركاً ساكناً وذلك لا يعقل فاذن لا بد من تعطيل النفوذ لاحد الارادتين او لكليهما فان تعطلتا معاً لزم عجز الالهين بتعذر الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضاً عليه خلو المحل عن النقيضين وايضاً فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وقدرته فاذا لم تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع او حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات كلها تلزم على تقدير تعطيل الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة هي المتعلقة فمستحيل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهين اقدر من الآخر ثانيها انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الهاً والعجز على الاله محال كما سيأتي ثالثها انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضاً لانهما مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للآخر رابعها الترجيح لاحد المثلين على

مثله بصفة من غير مرجح فان فرض المرجح لزم حدوثهما ونقلنا الكلام الى الثالث
ولزم التسلسل واما بطلان الطرف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه
وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجباً او جائزاً فيلزم من الاتفاق الواجب ان
يكون كل واحد منهما مقهوراً غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على
مخالفة الآخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها
ونفي كونه مختاراً لان المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك فاذا كان اتفاقهما
معاً او احدهما واجباً لم يتأت من المجبور منهما ترك ما اختاره الآخر كيف
وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لانه مثله
ويلزم الافتقار الى المرجح في تخصيص احد المثلين بما يثبت لمثله ويلزم ايضا في
الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه
منفردا امكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا لانه اله لا جزء اله فاذا
فرضنا تعلق ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلا صار وقوع السكون الممكن من
الآخر مستحيلا وذلك قلب للحقائق وايضا كون المانع له تعلق ارادة الآخر
بضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع لمن لم يقم به وذلك كله مستحيل ويلزم
ايضاً في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما لان وجوب
الوجود انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه لئلا يلزم التسلسل
او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر ان ثم الهين لم ينفرد احدهما عن
الآخر بشيء بل هما متفقان ابدا لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل
واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه
تستغني الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معنى قولي في
العقيدة للاستغناء بكل منهما عن كل منهما اي للاستغناء بكل منهما على

الخصوص فان قلت يكون وجوب الوجود متحققاً لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وتماثلهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز فان قلت نمنع ان الفعل يستغنى باحدهما عن الآخر بل لا يوجد الا بهما فوجودهما معاً واجب قلت فيلزم ان يكون كل واحد منهما جزء الاله لا الهاً فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله من جزأين متصلين محالاً فما بالك بتركيبه من جزأين منفصلين ويلزم ايضاً من وجوب استغناء الحوادث بكل منهما عن الآخر ان تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غنية عن كل واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا اللازم أقوى من الذي قبله لان السابق قد يدعي فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل وان كنا نحن قد قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا (وقوله) فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاوّل هذا هو النوع الثاني من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز فذكر في وجه بطلانه انه يلزم فيه مايلزم في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما يعني مع سائر الاستحالات التي قدمنا ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق جائزا كان الاختلاف جائزاً لان جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم من استحالة الاختلاف من أوجه فالمقدم وهو كون الاتفاق جائزا محال وبعبارة أخرى ان نقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما جاز لزوم قبولهما العجز لان الاختلاف ملزوم للعجز فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة ان القابل لملزوم الشيء قابل للازمه فينتج اذن كل ماجاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز وهذا التقدير انسب للفظ العقيدة

(ص)· ويلزم ايضاً في الاتفاق مطلقا العجز لان الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه فيلزم عجزهما او عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على الاله محال لانه يضاد القدرة فان كان قديما لزم استحالة عدمه فيجب ان لا يقدر هذا الاله على شيء دائما وان كان حادثا فضده وهو القدرة قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضاً فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة

(ش)· يعني انه يلزم في الاتفاق مطلقا أي سواء قدر واجبا أوجائزا من التمانع الموجب للعجز مالزم في الاختلاف وذلك لانهما قد تتوجه ارادتهما الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أوجوهر فرد فلا يمكن حينئذ ان تنفذ فيه الا ارادة واحدة وقدرة واحدة ويجب عدم النفوذ للارادة الاخرى والقدرة الاخري واذا كان كذلك فمن لم تنفذ فيه ارادته ولا قدرته لزم عجزه فان فرض انه لم تنفذ فيه الارادتان لزم عجز الالهين ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز على الاله وحاصله ان الاله لو اتصف بالعجز لكان ذلك العجز اما قديما اوحادثا ضرورة ان كل موجود منحصر في القسمين لكن كونه قديما محال لانه يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادرا وذلك لانه ان اتصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين وان اتصف بها بعدعدم العجز لزم انعدام ما ثبت قدمه وكذلك ايضاً كون العجز حادثا محال لانه اذا كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين والا لزم عدم القديم كما سبق وأيضاًفاتصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة ان يتصف بصفة حادثة وايضاً يستحيل ان يتصف الاله بالعجز مطلقا لانه في حق كل حي نقص واتصاف الاله بالنقائص محال عقلا ونقلا واستدل امام الحرمين وغيره على استحالة اتصاف

الاله بالعجز بانه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم يعني لاستحالة اتصافه بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي معجوزا عنه والمعجوز عنه لا يكون الا ممكنا ولا ممكن في الازل فلا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتموه لازم عليكم في اثبات قدرة أو قادرية أزلا فان اثبات القدرة يستدعي مقدورا والمقدور لا يكون الا ممكنا ولا ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادرية في الازل لانا نقول معنى القدرة صفة يتأتي بها ايقاع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل تأتي ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل أزلا محال فثبت ان القدرة الازلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال واما العجز فمعناه تعذر ما يحاول ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا فالعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية

(ص) . فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون أحدهما قادرا على احد القسمين والآخر على الآخر فلا يلزم التمانع فالجواب انه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدورات الاله ومراداته فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السؤال وأيضاً فالقسمان ان كانا معاً في الجواهر لزم من تعلق القدرة ببعضها تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمانع وان كان احد القسمين الجواهر والآخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ القدرة على ايجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على اعراضها وكذلك العكس للتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع التمانع أيضاً عند ما يريد احدهما ان يوجد الجواهر والآخر لا يريد ان يوجد عرضه

(ش) . هذا السؤال ايراد على الملازمة التي ذكرناها أولا وهي قولنا في العقيدة اذ لو كان معه ثان لزم عجزهما الخ ووجه الايراد أن يقال لا نسلم انه يلزم من وجود الثاني عجزهما أو عجز احدهما لان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تتعلق

ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ولم لايجوزان يكون احدهما قسيما للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد ينفرد بقسم فلا تزاحم بينهما ولاتمانع حتى يلزم عجزهما اوعجز احدهما أجاب في العقيدة بوجهين الاول ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذن يجب تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التمانع كما سبق الثاني ان احد النوعين الذي تعلقت به ارادة احدهما وقدرته ان كان مماثلا للنوع الآخر الذي هو مقدور الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان معا من الجواهر لزم عموم قدرة كل واحد منهما وارادته للنوعين ضرورة ان القادر على أحد المثلين قادر على مثله وان كان مخالفاً له كأن يكون أحدهما جواهر والآخر اعراضا فهو محال من وجهين أحدهما ان الجوهر والعرض لما لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر استحال تصور القدرة على احدهما بدون الآخر ثانيهما ان التمانع لاينتفي بذلك على تقدير تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجوهر والآخر يريد عدم العرض وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزهما او عجز احدهما قلت ويصح أن يجاب ايضاً من هذا الايراد بأن اختصاص أحد الالهين بنوع دون نظيره يلزم فيه التخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولى من اختصاص الآخر به فان فرض ثم مخصص لهما بما اختص به لزم حدوثهما فان قلت امل ذلك التخصيص باختيارهما قلت لوكان باختيارهما لتأتى منهما تركه بان يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن التالى باطل لما يلزم عليه من التمانع فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارهما باطل فتعين اذا ان يكون التخصيص اما من الغير فيلزم حدوثهما او لا فيلزم التخصيص من غير مخصص وكلا الامرين محال واذ عرفت بطلان ان يكون معه جل وعلا قسيم عرفت بطلان

ماذهب اليه الثنوية القائلون بالهين اثنين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا انا وجدنا في الموجودات الممكنات خيرا ونظاما وفسادا واختلالا ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل الله تعالى قال ابن التلمساني اجاب المتكلمون بأن الافعال تنسب الى الله تعالى من حيث تجددها وافتقارها الى المخصص وذلك لايختلف بكونها خيرا او شرا فانهما امران اضافيان ليسا من صفات نفس الافعال فان قتل الشخص المعين شيء واحد قديكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان الحسن والقبيح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه ومعنى القبيح هو المقول فيه لاتفعلوه وذلك لايتحقق الا بالنسبة الى العباد فالافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن مالفاعله ان يفعله وما وردالثناء على فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل كل ممكن وهو المثنى عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم فان اسماء الله توقيفية وله الاسماء الحسنى والصفات العلا فيقال ياخالق كل شيء ولايقال ياخالق القردة والخنازير

(ص) . ويصح اثبات هذا العقد وهو الوحدانية بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين وهو رأيي لان ثبوت الصانع لايتحقق بدونها ولا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع فكذا مايتوقف عليه والله أعلم

(ش) اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الاول مالايصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي القطعي وهو كل مايتوقف ثبوت المعجزة عليه وذلك

كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته وارادته اذ لو استدل بالسمعي على هذه الامور لزم الدور • الثاني مالا يصح الاستدلال عليه الا بالسمعي وهو كل مايرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لايحصى كثرة لان غاية مايدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا السمع الثالث مايصح الاستدلال عليه بالامرين اعني السمع والعقل بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ماليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وكجواز تلك الامور التي اخبر الشرع بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوحدانية فقيل هي من هذا القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد منهما على الانفراد يخرج من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول الذي لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل انه لاخلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاول راي الامامين امام الحرمين والامام الفخر والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين بن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة المستذكره • قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوّة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات الوحدانية بالدلائل السمعية واذا ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد فوجب ان يكون التوحيد حقاً قال بن التلمساني يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها (وقوله) الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولاشك في اشتمالها على ذلك قال الله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا

من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال اتباعهم العالمين بذلك الموثوق بنقلهم وقال وما أرسلنا من قبلك من رسول الا يوحى اليه انه لا اله الا أنا فاعبدون فالاخبار من الرسل باثبات الوحدانية لله تعالى ثابت جزما والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوحدانية وقد احتج على ذلك يعني الفخر بأن العلم بصحة النبوّة لا يتوقف على العلم بذلك وتقريره أن يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حي بذاته عالم قادر مريد فقد اثبت وجوده فاذا اظهر الرسول معجزة على انه رسول واثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا أخبر بأنه لا اله غيره ولا خالق سواه فقد ثبتت الوحدانية وهذه المقالة تنقل عن أبي هاشم ويرد عليها أنا لا نسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه أن القائل بانه رسول اذا ادعى الرسالة واقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقاً لتحديه وسؤاله نازلا منزلة قوله صدقت فان لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا يعلم انه فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الخارق كاحياء الموتى مثلا لا يفعله غير الله تعالى عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوحدانيــة نعم آي القرآن مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانيّة كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض فالآية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال الهين عامي القدرة والارادة والعلم وسائر الصفات لما يفضي اليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات والآية الاخرى مرشدة الى ابطال قول من يدعي فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير ما يقدر عليه الآخر كما قال الثنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل

واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر الاستغناء عنه بما يفعله الآخر فيكون عالياً عليه بذلك والاله يعلو ولا يعلى عليه قيل ولا يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول بل كل من أثبت فاعلا غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثير انتهى كلام ابن التلمساني فأنت ترى كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوحدانية بما اورده من الحجة على ذلك والى قريب منها اشرت في العقيدة بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها الخ يعني أن ثبوت الصانع على سبيل التعيين بفعل من الافعال لا يتحقق بدون الوحدانية اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة ذلك الخارق الذي ظهر على أيدي الرسل فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة الوحدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق على يد الرسول ليصدقه به فصار ثبوت الصانع المرسل مجهولا فكيف يعرف من هو رسوله وقد عرفت أن الرسول لم يعرف الا من قبل مرسله المعلوم بخلق افعال على صفة مخصوصة تدل على ذلك فاذا كان المرسل مجهولا انما يعرف من قبل الرسول لزم الدور ضرورة وقد اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه الحجة التي اعتمدها شرف الدين بن التلمساني وأشرنا اليه في عقيدتنا بما نصه بعد ايراد حكاية شرف الدين قد يقال في جوابه ان دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية على أحد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول عنها والا انقلب الدليل شبهة أونقول سلمنا توقفه على ثبوت الوحدانية لكن لم لا يكون ظهور الخارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معاً فالدور اللازم غير ممتنع لانه دور معية والبرهان انما قام على [illegible] دور التقدم انتهى قلت ولا يخفى ضعف جوابيه معاً في غاية اما الاول وهو التمسك بقول الاستاذ

في أن دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن الخارق فعلا لله تعالى ركنا من الدليل أما اذا كان ركنا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوحدانيه لم يصح ما ذكر وظاهر انه ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون دلالتها عقلية عند من قال به أن خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة هكذا قرره الائمة رضى الله عنهم على ما يأتى فيه من البحث في موضعه ان شاء الله تعالى فأنت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزأ من الدليل وذلك لا يتم الا بمعرفة الوحدانية له جل وعلا ونفى أن يكون له شريك في ملكه وهو ظاهر لانه لو جوّز أن ثمّ من يشاركه تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق كون الخارق فعله تعالى حتى يدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه ولهذ قال الامام الفخر في المعالم ان المنكرين للنبوّة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها قالوا لِمَ قلتم ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه فانظر الى الطعن بهذا الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق فعل لله تعالى عز وجل ركن في دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوحدانية فوجب توقف معرفة النبوّة على الوحدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها وقد صرح المقترح في شرح الارشاد بان كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة لانه قال في فصل النبوّة وما اتى احد من منكري النبوّة في جحد دلالة المعجزة الاّ من وجه الجهل بأركانها فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد يعتقد انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم فاما من سلك هذا المسلك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى

وهو عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للعادة فعله الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يختص ذلك بصورة ولا يفتقر في دلالته الى مثال يضرب في الشاهد انتهى و بالجملة فمثار الغلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني ففاسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوحدانية غير صحيح بل الذي يدل على التمانع الملزوم لعجز الالهين او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التمانع لازم لتعدد الآلهة وعجز الالهين لازم للتمانع اذ عجز احدهما يوجب عجز الآخر لتماثلهما ثم يلزم عجز الاله عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان لازم اللازم لازم فاذن كلما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من سائر الحوادث لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد الاله باطل فالخارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمة الوحدانية وهي الاستثنائية لا انه دليل على الوحدانية مستقل الثاني موافقته على ان دليل الوحدانية والصدق معاً الخارق تسليم منه ان دليل الوحدانية عقلي اذ ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصار في هذا الجواب نظير من اعتقد انه يبني شيئاً وهو في الحقيقة يهدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معاً ان اراد انه يدل عليهما من وجه واحد فلا يخفى فساده و يلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوحدانية و بالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكرت لانهما حينئذ نظيران وقد تقرر ان كل نظيرين فهما ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذن لا يكون

الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع أن دور المعية الذي اعتقده فيما بين الصدق وثبوت الوحدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدل على الوحدانية بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوحدانية اذا كان لا يتأخر عن معرفه صدق النبي للدور المعي الذي بينهما على ما ذكر وجب ان يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية كذلك متقدماً على دليل السمع بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل سمعي الا بعد معرفة الوحدانية ضرورة ان الاستدلال بالدليل السمعي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوحدانية وقف معية فلو استدل على ثبوت الوحدانية بدليل السمع لكانت الوحدانية متوقفة على الدليل متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضاً متوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوحدانية وهو الصدق لما سلمه المعترض من توقفه عليها وقف معية فقد لزم من الاستدلال على الوحدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور التقدم ضرورة وان سلم له دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق سبحانه

(ص) ويصح ان يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات فنقول يلزم من تعدد الاله وجود ما لا نهاية له عددا ان تعدد بعدد الممكنات والاحتياج الى مخصص ان وقف دون ذلك وكلاهما محال

(ش) هذا دليل آخر على الوحدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال على وحدة الصفات وبيانه ان نقول لو تعدد الاله لم يخل اما ان يتعدد بتعدد الممكنات او لا والملازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي التالي محال لما فيه من وجود مالا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك

الآلهة لافتقار وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد المتساوية عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد يفتقر الى مخصص بالوجود بدلا عن غيره لانا نقول قام البرهان على ان الاله واجب الوجود ولا يتحقق الوجود دون ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الزائد فمستغني عنه فنسبة الاعداد فيه متساوية فلوجاز عدد منها لجاز غيره ولا يمكن وجود جميعها لعدم تناهيها وتخصيص جائز منها يفتقر الى فاعل مختار فان قلت ما المانع ان يقال بجواز تعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود مالا نهاية له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات وان كان لا يوجد اصلاً قلت يلزم من قصر عدد الآلهة وقدرتهم وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون ما لا يوجد منها انقلاب الحقائق وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان وجود مع الحكم باستحالةوجود صانعه على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له ايضاً اعني باعتبار عدم الانقطاع لا ان لجميعها في الوجود الاجتماع ولا شك ان هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود شرعاً بدليل نعيم اهل الجنةوعذاب اهل النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منها اله ان يدخل في الوجودمن عددالآلهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة لوجوب قدم الاله فيستحيل ان يتأخر في هذا الفرض بعض الآلهة عن بعض وبالله التوفيق

(ص) وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا

هو الموجد لافعال العباد ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة لها

(ش) يعني ان الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بان القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق اختيارهم ولا تأثير للقدرة القديمة اصلاً في تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق ارادته جل وعلا عما يقول الظالمون علوًّا كبيراً هو دليل التمانع السابق ووجهه ان اللازم في تعدد الآلهة ثبوت العجز للاله عند عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وارادته بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام بها البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها فصار اذن هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وارادة العبد وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وارادته ثم زعمت القدرية مجوس هذه الامة ان الذي نفذ واثر في الفعل والحالة هذه انما هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد الفقير الحقير وارادته وهل هذا القول الشنيع الاّ قول باثبات الشريك له تعالى ووسم له بنقيصة العجز وغلبة الغير له واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادته اله آخر مماثله قادحاً في الوهيته وموجبا لنقصه وعدم ذاته فكيف بعجزه لنفوذ قدرة عبده وارادته ولا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بأن يسلب عبده القدرة عليه والارادة له ويلجئه الى الفعل كما يفعل بالمرتعش ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه مغلوباً على ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقاً وهذا الجواب منهم قد اقتضى انه تعالى لا يتمكن من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد وارادته اما مع وجودها فان ذلك

الفعل الممكن يتعاصى عليه ولا يتمكن من ايجاده وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته فما اشبه ضلالهم هذا بمن يصف انسانًا بقدرة عظيمة لا يغلبه معها قدرة أحد ولذلك الانسان عبيد و يقول ان ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحداً من أولئك العبيد الا اذا احتال عليه بان يسلبه اسباب القدرة من الاكل ونحوه حتي لا تكون للعبد قدرة أصلاً اما اذا مكنه من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير من قدرته وارادته لم يقدر ان يفعل معه فعلاً تتوجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته وصارت قدرة ذلك العبد وارادته يغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة هذا نظير ما تخيلوه من الجواب فنعوذ بالله من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهمات والشيطان على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على اصلهم الفاسد من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد القدرة التي خلق له بعد ان كلفه بل يجب ان يمده بما تيسر عليه الافعال واذا عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز الى الوجود ذاتاً كان او قولا لها او فعلا لا يشاركه تعالى في ملكه جميع الممكنات شيء اي شيء كان وان التأثير وايجاد الممكنات خاصية من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام الحرمين من ان له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الافعال لكن لا على سبيل الاستقلال كما تقول القدرية بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه لفساده قطعاً وعدم جريه على السنة نقلا وعقلا لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من صفة نفسها ايجاد هذا الفعل الذي تتعلق به أو لا فان كان الاوّل لزم عند تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور ما لزم من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تأثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لان التأثير اذ اقدر انه صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شيء اصلا وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تفتقر الى معنى يقوم بها و يوجب لها التأثير وننقل الكلام حينئذ الى ذلك المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسية او لمعنى قام به و يلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضاً لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والاستاذ من ان القدرة الحادثة تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده الا ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال و يقول ان أخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفرق بين وجهي الاختراع والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل الله تعالى ايجادا واختراعاً و يلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها وانه لا يفعل في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف اليه من العبد من حيث خصوصها فيقال اوجدها واحدثها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غصباً او سرقة ولا تأثير لقدرة العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب وان اتصل به امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به نهي فوقع على خلافه سمي

معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به فقيل صل ولا تغصب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا تختلف به الافعال قال وهذا اعدل من قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء على حقائقها في العدم والفاعل لا يفعل فعلا فيها غير الوجود عندهم وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لم يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات و باعتبارها حسنت الافعال وقبحت وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً قال شرف الله بن التلمساني وما ذكروه وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير افعل يا من لا فعل له وافعل ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكناً او لا فان كان ممكناً وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكناً امتنع نسبته الى قدرة مّا وما فروا منه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور القصد الى ايجادها على حيالها فلا يأتي من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازماً لهم وهذا على الاستاذ اشد الزاماً فان الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف يصح توجه القصد الى فعل ما ليس له وجود في الخارج انتهي قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة الاول

قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف الامة الى ان قدرة العبد لا تأثير لها البتة وانما هي مقارنة لمقدورها فقط والثاني القول الذي حكي عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على اقدار قدرها الباريء تعالى والثالث قول القاضي ومن تابعه انها تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده الرابع مذهب الجبرية انه لا قدرة للعبد اصلاً وانما المخلوق للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلاً ولا زيادة عليه اصلاً وساووا بين المضطر كالمرتعش و بين المختار والخامس مذهب القدرية مجوس هذه الامة ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه الاقوال كلها باطلة ما عدا الاول واياه اعتمدت في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه وانا اعجب من القول الذي نقل عن الامام كيف يصح ان من يقوله مع ما اكثر في الارشاد وغيره من الادلة لتصحيح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري ومبالغته في التكفير والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة تاثيرا مّا وكذلك مانقل عن القاضي والاستاذ مع مالهما في تأليفهما مما يضاده وبالجملة فالذي اقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الائمة عما نقل عنهم ولعل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية لافحام خصم قويت منافرته للحق فاحتالوا لسوقه الى الحق بتدريج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن العالم و يجعل مذهباً له ما يصدر منه على سبيل البحث وقد قال الشريف في شرح الاسرار العقلية نحو هذا قال ما ينسب للقاضي والاستاذ يعنى من كون القدرة الحادثة تؤثر في الحال انما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم والاّ فحاشا القاضي والاستاذ ان يعتقدا أثرا لغير القدرة القديمة كيف وقد نقل الاجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى ونقل ايضاً اجماع الامة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباريء تعالى قلت واذا قال هذا في

مقالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يقولها من هو ادني منه علمًا ودينًا بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بأقوال باطلة نسبت لائمة السنة والله أعلم هل صدرت منهم أم لا وعلى تقدير صدورها فعلى اي وجه صدرت والله سبحانه وتعالى حسب من نقل مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان فسادها او دفعها عما لا يليق به ان امكنه ذلك و بالله التوفيق

(ص) وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار

(ش) أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين ونص عليه كثير من أئمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتًا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة بقائه زمنين واذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال وتقرير ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز والعجز يستدعى معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه وذلك محال قال المقترح وهذا عندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدّم اذا لم يكن مأخوذ الا من حيث استحالة بقائها فالقدرة بالتحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود لمقدور فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم و يوجد مثلها فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفت فانتفى تعلقها ووجد مثلها وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا بانباء

صادق ثم قدرنا تجدد علمه بوجوده في الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه فان المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والآخر متأخر ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك حال وجود المعلوم لكان مجهولا بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور ليس متعلقاً للقدرة السابقة في حال الوجود ولا يمنع من هذا تقدّم وجودها لاسيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور تعلقاً لا على وجه التأثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم فأي شيء يمنع من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته و بين يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به واذا صح ان اللون تجدد أمثاله فالقدرة ايضاً تجدد أمثالها الى حالة وجود المقدور فتأملوا ذلك يرحمكم الله اه (قوله) لما نجده من الفرق الضروري الخ هذا دليل على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا تؤثر ردًّا على الجبرية القائلين بنفيها وان الموجود المقدور فقط اي دون القدرة لا انه دليل على مقارنة تلك القدرة للمقدور فانا لم نتعرض في العقيدة لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل وذكرنا ما للمقترح فيه من النظر والنفس اميل الى ماذكره المقترح والله اعلم ·

وتقرير الدليل الذي اشرنا اليه لاثبات القدرة الحادثة انا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز الا ان احداهما ضرورية والاخرى مكتسبة فلا شك انا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين و يبطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لتماثلهما والى ذات المتحرك لان معقولها في الحالين واحدة فتعين ان ترجع التفرقة الى صفة زائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها الى حال لأن الحال

لا تطرأ بمجردها على الجواهر لان الحال لايصح ان تمقل على حيالها والا لزم ان تميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك و يلزم التسلسل و يبطل رجوعها الى صحة البنية لانها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار وهي حال كون غيره محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة عرضاً ثم لا يخلو اما ان يكون مما يشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل لانه لا تعلق له بالحركة كالالوان والطعوم والروايح ولانه مشترك بين الحركتين والمشترك بين شيئين لا يفرق به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوته الحياة ثم يبطل كونه علما او حياة او كلاما لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيهما و يبطل كونه ارادة لوجوب التفرقة بين الحركتين حال الذهول فتعين ان يكون عرضاً له نسبة وتعلق مّا بالحركة وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقه وتعبيرنا في اصل العقيدة بحركة الاختيار معناه الحركة التي من شأنها ان يتعلق بها الاختيار والا فالفعل المكتسب قد يقع بغير اعتبار وذلك حيث وقع مع الذهول او الغفلة ومع ذلك يحصل التفرقة بينه و بين حركة الاضطرار ولهذا لو عبرنا في الحركة الثانية بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة هي عبارة امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرنا اليه وجوابه ان المراد ما فتونا به قبل وايضاً فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموماً فيناقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصاً لان الكلية السالبة يناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم

(ص) وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي

وامارة على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة لما فيه من جحد الضرورة وابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد يخترع افعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له لما علمت من دليل الوحدانية واستحالة شريك مع الله تعالى أيا كان

(ش) هذا تفسير للكسب الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية وكثيراً ما يتوهم من لا علم عنده ان معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثير ما وهذا التأثير الذي يفسر به الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في الفعل كما يحكى عن القاضي والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السنة وتقدم انكار الشريف شارح الاسرار العقلية صدور هذا عن القاضي والاستاذ وان اراد انها تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يحكي عن امام الحرمين في آخر امره فقد تقدم ايضاً فساد هذا القول وتشعبه من مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانظن بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى بمثل هذا القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم لا يجوز ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالعقائد اصول الدين وان اراد ان القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد وملكه ان يفعل المقدور بها كيف شاء على سبيل الاستقلال فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب ما اشرت اليه في اصل العقيدة فقولي وعن تعلق يتعلق بعبر وانما قدمنا هذا المجرور عن عامله لافادة الحصر اي لا معنى للكسب الا هذا لا ان معناه ان للقدرة الحادثة تأثيراً ما كما يعتقده الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب

اهل السنة وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور مع القدرة الحادثة هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلاً قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به نفياً واثباتاً ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف او كلف بالجميع لكان حسناً اذ لا تأثير لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال المخلوقة لله سبحانه وتعالى نصبها الشرع عند اقترانها باعراض حادثة كالقدرة والارادة امارة على الثواب والعقاب فبالوجه الذي صح جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترانه بفعل له آخر امارة على ما شاء من ثواب او عقاب او غيرهما صح جعله مجرداً عن غيره او جعل غيره في مكانه امارة على ذلك لان الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية (قوله) فبطل اذن مذهب الجبرية الخ مسبب عما سبق قبل من دليلي اثبات القدرة الحادثة وابطال تأثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال فقوله لما فيه من جحد الضرورة اي الضروة التي تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار والاكتساب وقوله وابطال مخفوض بالعطف على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب الجبرية الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشريعة لكان امره سهلا اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل كيف والمذهب مصادم للشريعة لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها و بالتكليف بما تيسر منها على العبد عادة فعله وتركه ولا تأثير له في شيء من افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم القدرية فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع و بين ما لا يكلف الا الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وعدمه ولو استوت الافعال كلها كما تقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينها و بطل ما احال عليه التكليف

منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف اذن بشيء منها لقوله تعالى لا (يكلف الله نفساً الا وسعها) وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اشرت بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الجبر لمحل التكليف الشرعي ولزوم انتفاء امارة الثواب والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان قوله ومذهب القدرية معطوف على قوله مذهب الجبرية اي و بطل مذهب القدرية

(ص) ويلزم فيه ايضاً استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعتها القدرة الحادثة للزم ما ذكر وترجيح المرجوح

(ش) الضمير المجرور بفي عائد على مذهب القدرية اي يلزم فيه محذوران آخران زيادة على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التمانع احدهما لزوم عود الممكن مستحيلاً الثاني ترجيح المرجوح وتقرير الاول ان نقول فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جلا وعلا فينتج فعل العبد مقدور للباري تعالى فاذا خلق الله سبحانه وتعالى للعبد قدرة حادثة قال القدرية انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة القديمة وصار اذ ذاك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان ممكناً باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلا بالنسبة اليها لا يقال استحالته عارضة لسبب وهي تعلق القدرة الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجودا بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدح في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتعين على زعمهم ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصح عقلا ونقلا عكسه وقرر المقترح

هذا الدليل على وجه آخر وذلك ان قال كما عم تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل ممكن يتأتى من الصانع فعله فكذلك ايضاً لا بد ان يريد وجوده او انتفاءه لعموم تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا وجب ان يكون مرادا واذا قصد الى ايقاعه واوقعه غيره كان ذلك تحقيقاً لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره وذلك الذى منعناه عند ابطال القول بالهين وانما عدل المقترح عن التقرير الاول الى هذا التقرير لانه اراد ان يجعل الحجة برهانية لا الزامية لان التقرير الاول انما تم على المعتزلة لقولهم ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة له ولو كانوا يقولون بأنها لم تزل مقدورة له تعالى بمعنى تأتي ان يفعلها وان تعلق القدرة الحادثة بايقاعها انما هو بمشيئة الله تعالى لم يردّ عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا التقرير الذي قرر به المقترح الدلالة فانه برهان على انفراده تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير للقدرة الحادثة في شيء من الافعال على كل حال من الاحوال حتى يردّ به ما حكي عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والاستاذ والله أعلم وأما الوجه الثاني وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر

(ص) قالوا لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم اذن ان لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة وايضاً من اصلكم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف

(ش) قد تقدم تقرير هذا الذي اجابوا به وتقرير ردّه اكمل تقرير في شرح قولنا وبهذا الدليل بعينه اعنى دليل التمانع المسئلة فانظره هناك

(ص) قالوا فكيف يثيبه او يعاقبه على غير فعله قلنا يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات شرعية عليهما يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعاً على ما اراد به في عقباه

فكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة بفضله

(ش) هذه شبهة من شبهات القدرية وتقريرها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن أثرا لقدرة العبد صار لا فرق بينه وبين ألوانه بل لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه بجامع ان الجميع لا أثر له فيه فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك كذلك يلزم ان لا يثاب ولا يعاقب على شيء من اعماله ايضاً لانه لا تأثير له في شيء منها اصلا اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان الفعل حينئذ يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه اصلا قلنا هو كذلك عندنا من غير فرق قولهم فيلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على الالوان ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلا للمكلف كيف وقد علمتم من مذهب خصومكم ان لله تعالى ان يعاقب البريء ويعطي انعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد العبد امارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما وكل ما أطلق عليه في الشرع انه سبب لهما فانما المراد بالسبب الامارة ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الالفاظ اللغوية اذا فهمت المقاصد منها

(ص) قالوا كيف يمدح العبد او يذم على غير ما فعل و يلزم ان تكون

للعباد الحجة في الآخرة وقد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قلنا من معنى ما قبله وايضاً فيبطل بمسئلة خلق الداعي والقدرة الحادثة وبعلمه القديم المحيط بكل شيء والحق ان العبد مجبور في قالب مختار فحسن فيه رعي الامرين على تقدير تسليم اصل التحسين والتقبيح العقليين

(ش) احتجت القدرية ايضاً بان العبد لو لم يكن مخترعاً لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل من الافعال وبيان الملازمة ما تقرر في العرف من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله فقط صار مدح العبيد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب على نهج ما سبق انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببهما مخترعاً للممدوح اوالمذموم والاعتماد في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي لا ينضبط امره من أدل دليل على تناهي القوم في الغباوة وكون الاوهام تملكت عقولهم ولم تتركها ان تنفذ لمراشدها على انا لو سلمنا لهم الاعتماد في هذه المسئلة على العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلا للممدوح او المذموم كيف وقد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب للممدوح فيه اصلاً كما تقرر الذم باضداده وتقرر مدح الجمادات وذمها كالثياب والابنية ونحوها باعتبار ما اتصفت به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلاً واذا كان معنى المدح الثناء على الشيء بما اتصف به من المحاسن حالاً ومآلاً والذم ضد ذلك حسن مدح من خلق الله سبحانه لهم بمحض فضله واحسانه امارات تدل شرعاً على حصول الكمالات الاخروية لهم والمحاسن الجسمانية والروحانية التي هي مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن ذم من اتصف باضدادها ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا أيضاً بان العبد لو لم يكن هو

المخترع لافعاله لكانت للعصاة المعذبين حجة على الله في الآخرة وبيان الملازمة انهم يقولون عند ما يؤمر بهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته فينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شيء مما امرتنا به او اعدام شيء مما نهيتنا عنه بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك في شيء من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سواء كل منا منقاد لحكمك وقضائك جار على وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال أولئك يتنعمون في الفراديس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما لا يقدر على وصفه من العذاب من الاليم في دركات الجحيم والجواب ان مثار الغلط فيما توهموه من الحجة انما جاءهم مما اعتقدوا ان الثواب والعذاب معللان بالاعمال وقد سبق انهما لا علة لهما وانما الاعمال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره تعالى فضلاً وعدلاً لا يسئل عما يفعل ونحن المسئولون ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما فروا منه هو لازم لهم وان قالوا ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب الفعل واذا كانت أسباب وجود الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذن هذا العبد الله تعالى هو الذي ألجأه الى ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما يتوقف عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يحتج ايضاً على مذهبهم لو صحت الحجة بمثل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول يارب لم خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصى بها ولم خلقت لي الشهوة فيها بل ولم خلقتني اصلا اذا علمت اني لست ممن يصلح لطاعتك واذ خلقتني فلم لم تمتني

صغيرا قبل ان ابلغ سن التكليف واذ بلغتني سن التكليف فلم لم تجعلني مجنونا لا أميز الارض من السماء فذلك اسهل عليّ بكثير مما عرضتني له من العذاب الذي لا يطاق واذ جعلتني عاقلا فلم كلفتني اصلا وقد علمت ان التكليف لا يفيدني شيئًا بل هو من اعظم المصائب عليّ وغير هذا مما نشأ عن توهمات فاسدة والى هذا المعنى اشرت بقولي وايضاً يبطل بمسئلة خلق الداعي الخ اي يبطل تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا جدلا ان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها بمسئلة خلق الداعي الخ ومسئلة العلم مع خلق الداعي والقدرة هي التي خلقت لحي المعتزلة ولهذا قال بعض اذ كيائهم لولا مسئلة العلم لتمت الدسة لنا واما قولي والحق ان العبد مجبور في قالب مختار الخ فهذا جواب آخر في حسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعتزلة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ووجه ذلك انه سبحانه لما اجرى عادته بامداد العبد بالارادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس انه اكره على الفعل او ألجئ اليه ومهما صمم العبد عزمه على فعل أمدّه سبحانه بخلقه وخلق القدرة عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له الآية وقال جل وعز ومن اراد الآخرة ثم قال سبحانه اثرهما كلاًّ نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا فرتب الامداد على الارادة منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان فصار العبد بحسب الظاهر كأنه موجد لفعله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك وقد ضل بهما كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه أيد عقول اهل السنة فخرقوا حجب التوهمات المظلمة وبرزوا الى شموس المعرفة فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا كغيرهم وان كان العبد بحسب الظاهر كانه موجد له وبهذا المعنى فسر بعضهم

معنى الكسب فتعليق الثواب والعقاب على فعله حسنان شرعاً وعرفاً وعقلا ولهذا يحسن ان يمدح و يذم على تلك الافعال واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة الامر لم يصح جعل فعله سبباً لشيء اللهم الا ان يطلق عليه لفظ السبب بمعنى الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحو وتارة بالغوه نحو لايدخل الجنة احد بعمله ولعله لملاحظة الامرين الجبر بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر وعرف التخاطب وهو المراد من قولي فصح فيه رعي الامرين و يحتمل ان يكون ذلك الاختلاف لملاحظة كونه امارة شرعية وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية والله اعلم . واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة الزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما ذكرناه من ذلك كفاية والله اعلم

(ص) ﴿ فصل ﴾ واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في محلها بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحجر والضرب بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلا وهو المسمى بالتولد عند القدرية مجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبهم من وجود أثر بين مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة ولا علم بالمفعول ونحو ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات واتفق الاكثر على عدم تولد الشبع والري ونحوهما عن الاكل والشرب وشبههما وذلك مما ينقض ايضاً على القائلين بالتولد و بالله التوفيق وهذا الذي ذكر في اوصافه تعالى الى هنا هو كله مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد ذلك الواجب

(ش) مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة لا تأثير لها في

شيء من الممكنات وهي تتعلق بمقدورها تعلقاً من غير تأثير بل نسبته اليها كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه الا ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورها الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه و بين القدرة لا تأثيرا ولا غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد مخترع افعاله ووافقوا على ان القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي هو في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب والمسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما مباشرة والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولدا في محل القدرة الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولد في محل القدرة عليه فحقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة وهذا المذهب انما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وليست عندهم كالعلل العقلية الموجبة للاحكام لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولداً ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز ان يمتنع التولد لمانع ثم غيروا العبارة كيلا يظهر مأخذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون ثابتاً لمؤثرين فمن ضرورة تأثير السبب فيه امتناع تاثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يؤول حاصل القول به الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله ولم يكن فعله فعلا لله عز وجل الا انهم يمنعون اضافته لله تعالى ولزمهم في اصلهم قطع نسبة القبائح اليه ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها اليه وكون المتولد فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل اتفاق المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات

مضافة الى الباري سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن بمعنى انه خالق الاجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ولم يقل انها فعل لفاعل سببها وذهب حفص القرد الى ان ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل فاعل السبب كالقطع والفصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالهوي عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما ينقطع كونه مقدورا اذا وقع المتولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة أم لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه المتولدات لا فاعل لها و يلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع الاجسام الا الارادات والمولدات عندهم أربعة الاعتماد والمجاورة على شرائط معتبرة عندهم والنظر المولد للعلم والوهن المولد للألم وقد اختلف ابو هاشم والجبائي في ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب الجبائي الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم الى الاول والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الاعضاء وكل ذلك من مذاهب الطبائعيين الضالين المضلين ثم اختلف المعتزلة هل يجوز ان يكون في أفعال الباري تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه لعموم قادريته تعالى وامتناع ان تتعلق بشيء في محلها وانما تتعلق بما خرج عن محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد معقول في افعاله تعالى فان السبب المولد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يجز ان ينتفي تاثيره في مسببه الا لمانع وليس صدوره من الصانع مانعا والا لمنع في الشاهد فيلزم ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التولد

واعلم ان ردمذهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي قبل هذا وهو ما تقدم من البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها للباري جل وعز وانه لا تأثير لكل ما عداه جملة وتفصيلا في شيء منها والى هذا المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة الى آخر الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولد فمنها انه يلزمهم وجود اثر واحد عن مؤثرين وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث واجب عن سببه المولد ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة ايضا ومنها وجود الفعل بلا فاعل او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رمى سهما اخترمته المنية قبل وصول السهم الى الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال ساريا الى ان يفضي الى الزهوق مثلا فهذه السرايات والآلام افعال الرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى ميت من انتفاء مصححات الفعل منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت لبطل دلالة الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال بوجود الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل ويمتنع صدوره مضافا اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الصدور منه يقتضي صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب للألم متولدا عن فاعل الألم فان نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب الموت له وهذا الالزام لا يتأتى لهم دفعه ولم يتأت للجبائي ان ينفصل عنه الا بالتجاسر على خرق اجماع الامة بنسبته الى فاعل الألم وقد اجمعت الامة على ان الباريء تعالى هو يحيي و يميت وهو قد نسب الاماتة الى غيره و يلزمهم ان

يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضده احتجوا على التولد بأنا نجد المسببات واقعة على حسب القصود والدواعي كما ان المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب ان ارتباط شيء بشيء بحسب مجرى العادة وان اطرد لايدل على ان لاحدهما تأثيرا في الآخر فان ارتباط الاصل المقيس عليه والفرع مستويان عندنا في عدم الدلالة على التأثير وايضا ممـا ينقض عليهم هذه الحجة انا نجد امورا واقعة على حسب الدواعي والقصود وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل والشرب والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم على تحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح وفهم المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف وبعضهم التزم التولد في الشبع والري والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معظمهم والمحصلين منهم وألزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس مقدورنا باجماع وذلك لان سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي فاذا تولد لزم ان تتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة في الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا نشر بالمنشار فلا نار فيه وعند حكه تظهر النار فيه وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد في تلك الامور التي الزموها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها قيل لهم وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما أدعيتموه متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقيل وشيله وغير ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي و يصيب الغرض تارة ولا يصيبه اخرى والجرح قد يفضى الى السريان تارة وقد يندمل اخرى

ورفع الثقيل وشيله قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى ومذهب المعتزلة في تحريك الاشياء الثقيلة ان تحريك الثقيل يمنة و يسرة بالاعتماد عليه ودفعه واذا اريد رفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد الذي يحركه يمنة و يسرة به يرتفع الى جهة التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح بل لابد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمنة واليسرة قال لان معتمدنا في التولد ما نحسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمنة و يسرة ولا يقدر على رفعه فلزم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضاً اذا رفع جماعة ثقيلا وكل واحد يستقل على الانفراد بحمله فقال الكعبي وعباد الصيمري واتباعهما يحمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزء وذهب غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلتين باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسئلة الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها و يبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بأن فيه اجتماع المثلين لقوله لابد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتماع المثلين لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة في هذا الثقيل استحال ان لايتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بحيزه وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لابد فيها من تفريغ واشغال فاشتراطه زيادة حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق المشروط بدونه وذلك ينافي حقيقة الشرط واما اختلافهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقيلا وكل واحد منهم يستقل

بحمله فقد قيل لعباد الصيمري القائل بالقول الاوّل فيها الجزء المختص به بعض الحاملين معين او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء المعين ايضاً محال اذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء والفرض ان هذا الحامل ان كان بانفراده يستقل بالحمل بجميع الاجزاء فما وجه انفراده بجزء دون جزء فقال لا أعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشأت من التمسك في اصل التولد بمحض التوهمات الفاسدة ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني هل عين ما تولد من فعل احد الحاملين تولد من الآخر ام لا فان كان الاوّل لزم وقوع اثر واحد من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ولزم ان يكون الزائد لا فائدة له وبالجملة فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام والخيالات يؤدّي الى انواع من الحيرة والفساد لاحصرلها والله الهادى من يشاء الى صراط مستقيم

(ص) ✻ فصل ✻ ويجوز في حقه تعالى ان يرى بالابصار على ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة ولسؤال موسى كليمه عليه السلام لها اذ لو كانت مستحيلة ما جهل امرها ولاجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع على ابتهالهم الى الله تعالى وطلبهم النظر الى وجهه الكريم وللحديث سترون ربكم ونحو ذلك ممـا ورد والظواهر اذا كثرت في شيء افادت القطع به

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابله شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل ان يتصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع

صفاته ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفاً بالحوادث اذ الجائز لايكون الاحادثاً ويتعالى سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها لخلقه فيخلقها لهم على وفق مراده ويجوز ان لايخلقها تعالى لهم لايستحيل في حقه تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل خلق الله تعالى لهذه الرؤية مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا تعدى بحرف الى كان ظاهرا في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنيّ بهذا النظر الرؤية اسناد هذا النظر الى الوجه الذي هو محل العين الباصرة وحمل الجبائي النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة مفرد الآلاء مضافاً لما بعده لا حرف جر والمعنى عنده منتظرة نعم ربها فالى عنده مفعول بناظرة ورد بأنه لو أريد ذلك لما اختص باسناده الى الوجوه ولم يكن لتقييد بالظرف وهو يومئذ معنى فان المؤمنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية سؤال موسى عليه السلام للرؤية اذ معلوم انه لايجهل ما يستحيل في حقه تعالى والا لكان جاهلا بما ادركت استحالته حثالة المعتزلة فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء معصومون من كل زلل على ما يأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ومن الادلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى بأن يمتعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله وسلم ومنها حديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضامون او لا تضارون في الرؤية ووجه التشبيه بالقمر ما أشار اليه آخر الحديث من عدم تضارّ بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة والجسمية ولوازمها فمستحيلة في حقه

تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي وهذه الادلة ونحوها من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي لكثرتها وتواطئها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي والظواهر اذا كثرت الخ وقد اشار الى هذا المعني شرف الدين بن التلمساني رحمه الله ردًّا على الامام الفخر في ميله الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له الدليل العقلي عليها والادلة السمعية رآها ليست بنص فرد عليه بما سبق وهو ظاهر على ان بعض تلك الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام للرؤية تكاد ان تكون نصاً في جواز الرؤية ويقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص فيها وهو حديث مستفيض تلقته الائمة بالقبول

(ص) ولا يعارضها قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك أخص لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية مطلقاً سلمنا انه الرؤية لكن المراد في الدنيا او هو من باب الكل لا الكلية ولا قوله عز وجل لن تراني لان المراد في الدنيا اذ هو المسؤل لموسى عليه السلام والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال لن تراني ولم يقل لم أر أو لم تمكن رؤيتي وقد يستأنس لذلك بما تقرر في المنطق ان نقيض الوقتية يؤخذ فيه وقتها المعين

(ش) هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية اما قوله تعالى لا تدركه الابصار فقد قال ابن التلمساني هذه الآية تمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآى وتارة يتمسكون بها في امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ان الرؤية ادراك البصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلق به تعالى ينتج لا شيء من الرؤية يتعلق به عز وجل ودليل الصغرى ان الرؤية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت

الرؤية مع نفي الادراك ودليل الكبري عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر لان الجمع المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق و يلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة واما توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكرها في معرض التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه كمالا فثبوته في حقه نقص والنقص على الله تعالى محال والجواب عن الآية من وجوه احدها انا لانسلم ان الادراك بمعنى الرؤية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار جوانبه واطرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتعين حمله على مجازه وهو انه لايرى رؤية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لايعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لايوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه و بهذا تعرف ان النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين النصوص سلمنا ان الادراك بمعنى الرؤية لكن لانسلم العموم في الازمان بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا و بين ما اقتضى الرؤية في الآخرة او ندعي التخصيص في الافراد وان المؤمنين خارجون عن هذا العموم للادلة الواردة فيهم او نقول لفظ الابصار جمع محلى بالالف واللام يفيد في الثبوت العموم فسلبه يفيد سلب العموم لان النفي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت وذلك لايفيد عموم السلب لان سلب العموم لاينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق بنفي الحكم عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوته الحكم لفرد من الافراد ولهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والدلالة للمعتزلة بالآية تتوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لاتدعي انه يراه كل احد

وانما يراه المؤمنون دون الكافرين ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ نقول بموجبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا قرر الامام الفخر هذا الجواب واليه اشرت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب في الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المعلق بكل فرد فرد وهذا الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا اخرته وقد اعترضه ابن التلمساني بان قال لانسلم ان هذه الآية لاتفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لاتدل على عموم السلب فانه لاينافيه وقوله ان نقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها لانه المحقق لكن اذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لايدركه بصر ما البتة لا بقولك بعض الابصار لايدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني للامام الفخر وهو ان الادراك اخص من الرؤية على ما سبق تقريره قلت واعتراض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لانسلم ان هذه الآية لاتفيد عموم السلب فمنع لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم بدليل صدق قولنا لارجال في الدار او لم يقم الرجال اذا كان فيها رجل واحد او رجلان او القائم رجل او رجلان واما قوله لا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لاتفيد عموم السلب فانه لا ينافيه فنقول هب انه لاينافيه فأين ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر

للمحتمل المرجوح واما قوله اذا كذبت بالسالبة الخ فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة الكلية فيستلزم الجزئية لان الكلية اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من النقيض كذب النقيض وان لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا أدى الى تناقض الكليتين وهو باطل واما قوله الذي يدل الخ فنقول تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك مدلول اللفظ لاجلها سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لا نسلم عمومها في الازمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقيد بالدنيا او ندعي التخصيص في الافراد لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة او نقول هب ان جميع الابصار لا تدركه لكن لم قلتم لم يدركه المبصرون او ندعي التقييد في الادراك بالاحاطة فانا نراه على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول هذه الآية وردت في معرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلتم انها تدل على نفي الرؤية ونفي الرؤية مطلقاً لا تمدح فيها بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من يشاء اذا يشاء ويخلقها لمن يشاء وهو أليق بالمدح اه قلت ولا يخفى عليك فساد هذا الرد وما احتوى عليه من أنواع الاختلال فمنها حكايته عن علماء المعاني انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفاً او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم وهذا شيء لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول بالعموم بل نصوا على ضده في النكرة وانها اذا كانت في سياق النفي تعم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة مفردة نحو لا رجل او مثناة نحو لا رجلين او مجموعة نحو لا رجال وهذا مما لا يختلفون فيه وانما نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثنى والمجموع وهو الذي نص عليه القزويني تبعاً للسكاكي ام هو في الجميع على حد سواء

واليه ميل التفتازاني وبحثه وحججه في ذلك مشهورة في مطوّله على التلخيص واما المعرف الذي تعلق به النفي فلم ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم انه مع النفي كالمجرد وا كثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصير ما على المحسنين من سبيل وفي الحديث لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخريج سلب العموم في تعلق النفي بأل على سلب العموم في تعلقه بكل قياس في اللغة مع ظهور الفارق لاحتمال استعمال أل مع أداة العموم للحقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل مختال فخور والله لا يحب كل كفار اثيم ولا تطع كل حلاّف مهين وقوله بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان استدلال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل او رجلين انما هو بناء على ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد فما فوقه والجمع العام انما يستغرق آحاد الجموع التي كان يصلح لها قبل العموم لا الواحد والمثنى لانهما ليسا من مدلول الجمع فخروجهما عند من يقول به لهذا شبه خروج المرأة من عموم الرجل مثلا وبالعكس لا لما فهمه هذا المعترض على ابن التلمساني ان خروجهما لاجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم وهي غفلة عظيمة لا يرضى بمقالتها اصاغر صبيان الكتاب اذ يلزمه على هذا صدق النفي في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها آلاف الآلاف من الرجال عند غيبة رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال ليس في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار ان بعض الرجال ليس في الدار ويريد ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فتصدق اذن القضية وان وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل وقوله نقول هب انه لا ينافيه

فاين ما يقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من ان الآية وردت في معرض التمدح
فحملها على خلاف العموم يخل ببلاغة الكلام وقوله ان تلك القرينة حالية فلا
يترك مدلول اللفظ لاجلها هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز في القرائن
اللفظية وفساده ظاهر عند المحققين وان كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة
الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم منه يوجب انقطاعه وما ذكر بعد
الخ كلام منصوب في غير محله وكأنه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو
الامام شرف الدين بن التلمساني من أئمة اهل السنة ومحققيهم رحمه الله تعالى
ورضي عنه وقد قدح في بعض الاجوبة عن الآية التي استدل بها المعتزلة ولا
يلزم من ذلك انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على نفي الرؤية كيف وهو
قد صرح بما ارتضاه من الاجوبة عنها كحمل الادراك على ما هو اخص من
الرؤية ونحوه فشأن المتكلم معه ان يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه ان
قدر لا انه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا اجوبة اخرى غير ما اعترضت
توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على نفي الرؤية لان ابن التلمساني
يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على
مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب يعترضه الى جواب آخر يسلم من
الاعتراض لان مقصوده هو بالاعتراض تصحيح مذهبه والدفع عنه لا خصوصية
ذلك الجواب الذي يعترضه ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى لن تراني ولن قالوا
تفيد التأبيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا والمراد هنا التأبيد والمجاز والنقل على
خلاف الاصل فوجب ان يقال ان موسى عليه السلام لن يرى الله البتة وكل
من قال ان موسى لن يرى الله البتة قال ان غيره لن يراه والجواب ان هذا يدل
على كونه تعالى جائز الرؤية لانه لو كان ممتنع الروية لقال لا تصح روءيتي او لن

تمكن رؤيتي او لا أرى ونحو هذا ألا ترى ان من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال اعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يؤكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فحينئذ يصح ان يقول المجيب انك لن تأكله وهذا واضح والجواب عن قولهم ان لن للتأبيد ممنوع لقوله في اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه في النار ثم ان الآية جواب لسؤال موسى عليه السلام وهو انما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقيض السؤال وقد قيد المسؤل بوقت معين فالاصل ان نقيضه يتقيد به ولهذا قال اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك زيد متحرك الاصابع بالضروة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة والى هذا المعنى اشرت بقولي وقد يستأنس الخ

(ص) واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود فضعيف لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون علة

(ش) تقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلمساني ان يقال الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج الباري يصح ان يرى ودليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والا لصح تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذن لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بالملل المختلفة وانه محال تعين ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون

امرا ثبوتياً او عدمياً لا جائز ان يكون أمرا عدمياً والا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين ان يكون امرا ثبوتياً والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد بالوجود او لا فان لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او موصوفا لا جائز ان يتقيد بأحدهما والا لما رؤي الآخر فتعين انه انما صح رؤيته لكونه موجودا والباري تعالى موجود فصح ان يرى قال الامام الفخر في المعالم وهذا عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقاً وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه وايضاً فانا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة وصحة الملموسية حكم مشترك ونسوق الكلام الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً والتزامه مدفوع ببديهة العقل والاوّل قوي فان أجيب عنه بان صحة المخلوقية معللة بالامكان والباري واجب لزم مثله في صحة الرؤية والثاني أيضاً قوي وجواب الاستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية لوجود التأثير والتأثر في الأول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك به تعالى من غير اتصال ولا تكيف وامام الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الادراكات الخمس به تعالى من غير ان تقارنها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا ايضاً للشيخ الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلانسي من منع تعلق باقي الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام الفخر في المعالم على هذين النقيضين قال ابن التلمساني وقد اورد عليها في الاربعين وغيره اسئلة عديدة وا كدورودها بقوله

وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتمسك بهذه الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وقال شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل قال ابن التلمساني ونحن نشير اليها على وجه الاختصار وننبه على القوي منها والضعيف و بالله تعالى التوفيق · الاول منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة امر ثبوتي لاستحالة تقابل نفيين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم توقفه على مصحح وليس كل حكم مفتقراً الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوماً حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لولم يفتقر الى مصحح لم تعلقه الموجود والمعدوم وحيث لم يعم اقتضى مصححاً الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلاً فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بها و ينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بها كالقاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ وان لم يقل بالاحوال فانه قائل بالوجود والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم والخصوص و يرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية فانه لم يقل بالتعليل ومعتمدكم فيما تبطلون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على التزام احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يعقل الا بالشركة بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجامع الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعلول وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزأ منها وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهريته ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من تعليل الحكم المتحد النوع بعلتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال روئى

لانه على صفة خاصة من كون او لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية الرابع سلمنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وقولكم في جوابه انه لولم يتوقف على مصحح لعم حكمه المعدوم والموجود لا ينتج الا انه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطا فان الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل وليست علة لها وهو قوي الخامس سلمنا صحة تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر مرئياً مخالف لصحة كون السواد مرئياً ولو تساوتا لقامت احداهما مقام الاخرى وللاضافة اثر في المخالفة وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس سلمنا انه مشترك ولكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو عللنا العالمية بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللونية لخصوصيات الالوان فمسلم والممنوع قول الاخص علة للاعم السابع سلمنا ان المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنساً للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على ماهية الموجود وان كان لا يفارقها وانه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي

بدليل صحة انقسامه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا ولا يلزم ان يكون جنساً الا لو كان مشتركا ذاتياً وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الامام في الوجود ولا يتجه على رأي من يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وامام الحرمين الثامن سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث وحصركم منخرم بالامكان او بالمركب منه ومن غيره وهذا منع قوى والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالمركب منه ومن غيره بان الامكان امر عدمي فان الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية ولا يمتنع تعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عنه بعض التلمسانيين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب بان قال يكفي المستدل بحثت فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فيتعين ابطاله ثم ابطل علية الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة العقلية قلت ولا يخفى ضعفه فان قول المستدل بحثت فلم اجد انما يحصل الظن فقط فيصح قبوله في الامارات وما المطلوب منه الظن لا في البراهين وما المطلوب منه العلم كمسئلتنا هذه وانما يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر قطعياً لدورانه بين النفي والاثبات والابطال قطعياً لكونه من الضروريات او ما ينتهي اليها واين ذلك وما ذكره بعد مبني على هذا الاساس الذي بان انهدامه على ان ابطاله علية الامكان منفردا بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد لانا نقول الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا صحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه والمعلل بالامكان الثاني لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك سوى الحدوث والوجود لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بشركة من العدم قلنا

لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المفيد بمسبوقية العدم والمسبوقية امر مقارن للوجود وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة والا لكانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة ولكن لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع والحكم متوقف على ذلك الا ترى ان الحياة مصححة لكثير من الاحكام كاللذات والآلام وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة العقلية لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونه كالعلم والعالمية والحياة في جميع ما ذكروه شرط لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا والعله انما تقتضي حكمها اذا وجدت في محلها فان صحة خلق الجواهر معلل بامكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخلق انما يصح منه ولا يصح بالنسبة الينا وجوابه ان العله العقلية لا يتخلف حكمها عنها بحال وقدرتنا لا تؤثر وقدرة الباري تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجدلها وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الامام الفخر وقد تقدما وزادت البهشمية سؤالا وهو ان الرؤية لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء وجوابه انا اذا شاهدنا شيئا علمنا وجوده وتبعه العلم بتمييزه قال ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل نقول ان علم ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان أخص

وصف الشيء حال نفسية وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حيالها واذا لم تكن معلومة على حيالها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وقوله انا ننتقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرض يفارق فانهم اثبتوا الماهيات متقررة في العدم بدون الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي او لازمه لا العرض المفارق قلت واقتصرنا في هذه العقيدة على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها و بالله تعالى التوفيق

(ص) ومعتمد من احالها من المبتدعة انها تستدعى الجهة والمقابلة وهو باطل لان ذلك مفرع على انبعاث الاشعة فتتصل بالمرئي وذلك لو صح لوجب ان لا يرى الانسان الاقدر حدقته وهو باطل على الضرورة

(ش) الاشعة عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من العين وتثبت بالمرئي فيرى بشرط ان يكون في مقابلة الرائي و يشترط انتفاء القرب والبعد المفرطين وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل بالمرئي ويسمونه قاعدة الشعاع و يسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع وقالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا لا تضرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس الى الرائي فيرى نفسه وقالوا وانما لم ير داخل الجفن للقرب المفرط فلهذا قالوا لا يصح ان يرى جل وعز لاستحالة اتصال الاشعة به لانها انما تتصل بالاجسام والاجرام ولاستدعائها جهة تنبعث اليها والله جل وعلا ليس بجرم ولا في جهة واهل الحق رضي الله عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب يسمى علما وفي جزء من الاذن يسمى سمعاً وفي اللسان يسمى ذوقاً وفي كل الجسد يسمى حساً واختصاص خلقه

بهذه المحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تنخرق العادة فيتعلق بما هو قريب جدا او بعيد جدا بل بما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك في العلم (قوله) وذلك لو صح لوجب الخ هذا من جملة ما ردّ به عليهم القول بانبعاث الاشعة وهو انه لو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة للزم ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته اذ لا تسع حدقته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة اكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته فدل على ان الرؤية ليست بما يزعمون من انبعاث الاشعة

(ص) قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان على رؤية ما قابله كالبلور المعين باشراقه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى من الهواء الا قدر حدقته وايضاً فنحن نرى والهواء مظلم ما نرى والهواء مشرق

(ش) يعني انهم اجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من حدقته بأن منعوا الملازمة ومستندهم انه انما يرى الكثير لان أجزاء الهواء مضيئة فيتصل الشعاع بها وهي تتصل بالسماء فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل الشعاع به وهو جسم لطيف مضيء متصل بما فيه فيرى ما فيه ويردّ عليهم بأنه لو كان كذلك لزم ان لا يرى الكثير من السماء وغيرها حين يكون الهواء مظلما بالليل مثلا وايضاً فما باله رأى من الهواء نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه

(ص) ومما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره ورؤية الكبير مع البعد صغيرا مع اتصال الشعاع والمقابلة بجميعه

(ش) يعني انه مما ينقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل انها تتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع عند الاتصال الا ما يناله عند الانفصال فكان يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجميعه

(ص) قالوا انما ذلك لان الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي قلنا فيلزم اذا انتقل المرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد ان لا يرى والمشاهدة تكذبه

(ش) يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم من رؤية الكبير صغيرا بأن قالوا لانسلم استواء نسبة أجزاء الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه على حاله كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه وبيانه انه اذا خرج خطان شعاعيان متوهمان كساقي مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذانك الساقان جسم المرئي البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط آخر قسم ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين وترا للزاوية القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على

وسط الجسم المرئي فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من الاجزاء التي يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزاء اذن ليست متساوية في القرب والبعد فلذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض فيرى الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث

اجابهم اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل بين المرئي والناظر قدر مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه زائد على المائة قدر ذراع فكان يجب عليه اذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي رؤى صغيرا الى مسافة الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البتة كما لم ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكروه

(ص) ومما ينقض عليهم رؤية الاكوان مع ان الاشعة لم تتصل بها قالوا المرئي ما اتصلت به او قام بما اتصلت به قلنا فيلزم ان ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو البعيد يرى دون لونه

(ش) هذا مما ينقض عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الاشعة بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقيل لهم قد رؤيت هيئة الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان والاشعة لا تتصل بها اذ الاشعة أجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام له فأجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع والاشعة لا تتصل بها فقيل لهم فيلزم ان ترى الطعوم والروائح لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام به الشعاع يرى اذا كان مما تجوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته فقيل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم لاتصال الشعاع به واللون قائم به

وهو مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا و بينكم

(ص) ومما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير اذا علا في الجوّ ورؤية النار على البعد دون ما دونها وايضاً الانبعاث انما يكون عن اعتماد الى جهة والسبر يبطله

(ش) يعني مما ينقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع انا نرى قرص الشمس ولا نرى الجوارح التي بيننا و بينها اذا تعالت في الجوّ ونرى في البرية النار من بعد ولا نرى ما بيننا و بينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس ولا بالنار الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا و بينها فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة وان اتصالها سبب للرؤية وايضاً مما يبطل انبعاث الاشعة في الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والرائي لا يحس في عينه اعتماداً فان قالوا حركة الاجفان توجب خروجها لخفتها فأدنى اعتماد يخرجها قيل الرائي يرى ولا يحرك شيأ من عينه ولو سلم ذلك فجهات الاعتماد بحسب السبر منحصرة في الجهات الست فاذا خص الاعتماد بجهة منها لزم ان لا تنبعث الاشعة الى غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة لكننا نرى دفعة ما في الجهات الست فبطل ما تخيلوه

(ص) ثم لزوم المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا لم تثبت الاشعة فيها لعدم التضريس فانعكست الى الرائي قلنا فيلزم ان لا يرى المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه فيها قلنا فيلزم ان لا تبعد ببعده

(ش) يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان نفسه في المرآة والماء ومحال ان يكون مقابلا لنفسه اجابوا بأنا نشترط ان يكون المرئي

مقابلا او في حكم المقابل والرائي في هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان الشعاع لما لاقى جسما صقيلا لم يتثبت به فانعكس الى الناظر فرأى نفسه ورد عليهم بانه يلزم على ما ذكروه ان لا يرى الماء ولا المرآة اذ قاعدة الاشعة التي باعتبارها صح ادراك المرئي لم تتحقق اذ لاتثبت لها فيهما لعدم التضريس كما زعموا فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرآة ولا الماء وهو خلاف الحس وأجاب الحكماء عن الالزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لانسلم ان المرئي في المرآة والماء لم يقابل الرائي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيهما نفس الرائي ونحن نقول أن المرئي انما هوصورة منطبعة فيهما موافقة لصورةالرائي لا نفس الرائي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرائي أجاب أهل الحق بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرآة والماء للزم ان لاتبعد تلك الصورة ببعد الرائي منها ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي المرآة والماء فوجب ان تثبت بثباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرائي لاشيء ينطبع في المرآة والماء وكذلك يلزم لاتتحرك بحركته وهو ظاهر

(ص) ومما يلزم على اشتراط المقابلة أن لايرى الرائي الا قدر ذاته اذ لايقابل اكبر منها قالوا الشعاع أعان على ذلك قلنا قد تقدم جوابه

(ش) يعني أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى الرائي من الاجسام ماهوا كبر من جسمه لانه لايقابل اكبر منه فان قالوا الهواء المضيء الذي بينه وبين ذلك الجسم الاكبر مقابل لذلك الجسم الاكبر فأعان على رؤيته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا للرائي ليعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند ذكر جوابهم عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من حدقته

(ص) ولو سلم ذلك كله فرؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما أصلوه وايضا فما ثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ماتخيلوه من الاشعة والموانع

(ش) لاشك انه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتعلق بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه وكذا يستحيل انبعاث الاشعة من ذاته العلية لانها اجسام لاتنفصل الا من اجسام وكذا يستحيل ان يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه فبطل بهذا كل ما أصلوه من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة وانبعاث الاشعة والمقابلة ومما يبطل ايضاً قولهم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضاً فالحجب الكثيرة تردها لاسيما وهم قد قرروا ان من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجود حجاب كثيف بين الرائي والمرئي

(ص) واذا تقرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعددها وما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها وهل قام في العمي مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع تعددت بعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات فيه تردد

(ش) (قوله) عبارة عن معنى يعنى لا عن انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة وقوله يقوم بمحل ما يعنى لا انه يشترط بنية الحدقة كما تقوله المعتزلة فلو خلقه سبحانه في العقب او في اي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا أثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني

بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطاً في قيامه به اذ الشرط لابد أن يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه (قوله) ويتعدد في حقنا بتعددها يعني أن بصرنا يتعدد بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله وما لم ير من الموجودات فلموانع يعني ان كل ما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنى يضادّ ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها وهي ان القابل للشيء لايخلو عنه او عن ضده او مثله وتعدد تلك الموانع بحسب تلك الموجودات التي لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهى عدده بالعين لان ادراك البصر انما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية فادراكاتها وموانعها متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعاً وحملوا المعنى على انتقاض البنية الا أبا الهذيل العلاف فانه اعترف بالمانع على الوجه الذي نقوله غير انه يجوّز عروّ المحل عنه وعن الادراك وذلك باطل (قوله) وهل قام في العمي مانع واحد الخ يعني انه مما اضطرب فيه أئمتنا ان العمي هل هو معنى واحد يضادّ جميع آحاد الابصار كما يضادّ الموت جميع آحاد العلوم والادراكات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد الابصار والاوّل رأي القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق

(ص) ✻ فصل ✻ ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق أعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها لايجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة صلاح ولا اصلح والا لوجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا أخروية والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته

جل وعز وسعة علمه ونفوذ ارادته لايتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما لا يكيف من انواع النعيم بمجرد فضله لا لميل اليه او قضاء حق وجب له عليه وعدل فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من أصناف الجحيم لا لاشفاء غيظ ولالضرر ناله من قبله

(ش) مما يجب على كل مكلف أن يعتقد أن افعاله سبحانه وتعالى ذواتا كانت او اعراضاً كان فيها صلاح العباد او لم يكن لا يجب عليه شيء منها هذا مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الاصلح للعباد وأوجبوا اللطف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير ان ينتهي الى حد الالجاء وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى انه لو أخل بذلك لكانت لهم خصومة له ومطالبة بحقهم تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا ولقد صدق فيهم قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم ودليل صحة ما يقول اهل الحق المعقول والمنقول اما المعقول فانه سبحانه فاعل بالاختيار لا بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلووجب عليه فعل لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ولان الموجب في حقه ان كان قديماً لزم قدم الفعل وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز وان كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقدسبق استحالتها عليه فهو سبحانه لايتجدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه نقص بل هو الكامل بذاته وصفاته في أزله وفيما لا يزال وانما الافعال دلتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته على حسب ماهو مقرر والى هذا المعنى أشرت بقولي والافعال كلها خيرها وشرها

الخ وايضاً لو وجب عليه صلاح العبد لما كلفه لما فيه من تعريضه للمعصية فان قيل انما كلفه ليثيبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له ان لايخلقه حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخر وأيضاً الاصلح للعباد ان يخلقهم في الجنة فلو وجب عليه لما خلقهم في الدنيا و بالجملة لو وجب عليه الاصلح لما وجدت محنة دنيوية ولا أخروية وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري والجبائي هي مسئلة مراعاة الصلاح والاصلح فقال الشيخ للجبائي ما تقول في ثلاثة اشخاص مات احدهم قبل البلوغ والآخر مات بعد البلوغ كافرا والآخر مات بعده مؤمنا فقال الجبائي أما الصغير ففي الجنة واما الكافر الكبير ففي النار واما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلا فقال له الشيخ ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن فقال له الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجته على مذهبكم أن يقول يارب كان الاصلح في حقي ان تكون أبقيتني حيا حتي اصل بالعمل الدرجة العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو بقيت على سن التكليف لكفرت فتخلد في النار فالاصلح في حقك موتك صغيرا كما فعلت بك لسلامتك من الخلود في النار التي هي اعظم غنيمة فكيف وقد زدتك على ذلك ما لا يكيف من نعيم الجنة فقال له الشيخ فاذن يقوم الثالث الذي مات كبيرا كافرا بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يارب كنا نرضى منك بأدنى من مرتبة هذا الصبي فما بالنا لم تمتنا صغارا قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبي فبهت الجبائي ولم يقدر ان يجيب بكلمة فقال له الشيخ رضي الله تعالى عنه وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال وأما المنقول فقوله تعالى لايسأل عما يفعل وهم

يسألون وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ونحو ذلك مما هو كثير (قوله) فاكرم سبحانه من شاء الى آخره يشير الى ان الاعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها بالنسبة اليه تعالى وما اثيب عليه منها او عوقب فهو بمحض فضله تعالى او عدله وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما اختار سبحانه ان يدل عليه من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية الثواب والعقاب جزاء لانهما في صورة الجزاء لسبق ما يدل عليهما شرعاً وقد ورد انه سبحانه يخلق لفضله النار قوماً يعذبهم بها ولفضله الجنة قوما ينعمهم بها من غير ان يسبق عمل للفريقين

(ص) وكلا النوعين دال على سعة ملكه وانقياد جميع الممكنات لارادته وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق علمه وارادته من غير ان يتجدد له بذلك كمال او نقص لاحالا ولا مآلا فالوجوب اذن والظلم عليه محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي بعض الممكنات والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي

(ش) مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب اي اذا نظر الى الثواب وما احتوت عليه الجنة من دقائق النعم الخارقة للعوائد التي لم تخطر قط على بال والى مثلها من دقائق العذاب وما احتوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا لصفة من صفاته حتى يجب عليه ذلك بل كل كمال يليق به فلم يزل متصفاً به في الازل وما لا يزال ولا يوجب له فعله او تركه نقصاً حتى يستحيل عليه واما فائدتها بالنسبة الينا فهي مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم جلاله بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى الاضداد الا قوّة علم بعظيم اختياره

وسعة ملكه وانه ليس مجبورا على فعل من الافعال

(ص) ومن هنا تعلم استحالة ان يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له غرض في الفعل لاوجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون مقهورا كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضاً فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل وقد مر برهان حدوثه او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل فيؤدي الى حوادث لا أوّل لها وقد مر برهان بطلانه وايضاً فالغرض اما مصلحة تعود اليه او الى فعله والاوّل محال لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح ولانه قادر على ايصال تلك المصلحة الى العبد مثلا من غير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه او التسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة نفسها

(ش) يعني انك اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء لزم ان لا يكون له تعالى غرض في شيء منها اي لا علة لشيء من الافعال مشتملة على حكمة تبعثه على ايجاد ذلك الفعل او اعدامه بل هو جل وعلا مختار في كلا الامرين واستدل في العقيدة على هذا المطلب بأوجه الاوّل انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجباً عليه لا يتأتى له تركه وبيان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون موجباً للفعل والا لم يكن غرضاً له علة فيه فقولي والا لم يكن علة له بيان للملازمة واما قولي فيكون مقهورا فهو بيان للاستثنائية وهي قولنا لكنه لا يكون الفعل واجباً عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره اذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه وقد علمت

فيما سبق وجوب كونه جل وعلا مختارا فبطل اذن ان يكون في فعل من افعاله غرض يحمله على الفعل قال تعالى « وربك يخلق ما يشاء و يختار » الثاني ان الغرض اما ان يكون قديماً فيجب قدم الفعل والا كان الباريء جل وعلا ناقصاً لفوات غرضه او حادثاً فيحتاج هذا الفرض الى غرض حادث اذ هو من جملة الافعال الحادثة و يلزم التسلسل وحوادث لا اوّل لها باطل وقد سبق برهانه الثالث الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود الى خلقه والاوّل باطل لانه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه و يوجب ايضاً ان يكون ناقصاً في ذاته وانما تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى ولان غرض العبد انما هو حصول لذة له او دفع ألم والله سبحانه وتعالى قادر على ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضاً ننقل الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة الفعل فان قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان قيل لغرض زائد عليها نقلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء اهل السنة من علل الاحكام انما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلا لا بالحكم العقلي وايجابه الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب القياس عند ما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وتؤوّل بأن مراده الباعث للمكلف على الامتثال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من افعال الله تعالى موهما للتعليل بالاغراض كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة

مثلها في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّا وحزنا اوهو من الاستعارة التبعية على ما تقرر في فن البيان

(ص) قالوا اذا لم يكن غرض فالفعل سفه قلنا السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب اوترجيح اللذات الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرره اوحتفه وهو لايشعر وأين هذا من فعل المتعالي عن تجدد كمال او نقصان الذي لا يعزب عن علمه شيء على الاطلاق في سر واعلان

(ش) هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بثبوت الاغراض الموجبة للافعال والاحكام وتقريرها ان قالوا لو كان الفعل او الحكم واقعا بغير غرض لازم السفه او العبث ممن صدرا منه لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه فيستحيل اذن ان يفعل او يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك ان السفه في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى ان السفيه يفعل ما يضر به او يهلكه حالا او مآلا وهو لا يشعر او يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح من قضاء لذة حالية لا بقاء لها مثلا على عقوبات عظيمة دائمة واما العبث فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول او عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه و بين نفي الغرض لانا نقول انه تعالى لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته لايلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل هو الغني في ذاته وصفاته أزلا وابدا فيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها فهي تقتضي العلم والقدرة وهما واجبتان له تعالى لايفعل الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة واذا فهمت هذا في افعاله فافهم مثله في احكامه فانها ايضاً جارية على وفق علمه لا يتطرق له من قبلها نقص كيفما وجهها على عبيده وان فسرت المعتزلة السفه والعبث بنفي

الغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية وقصارى الامر انا نمنع على هذا التقرير اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لايهامها معنى يستحيل في حقه تعالى وهو ما ذكرنا انهما يدلان عليه عرفا لما ذكروه من دلالتهما على نفي الغرض

(ص) واذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تصور على الغيب ورأى ان العقل يتوصل وحده دون شرع الى ادراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا على انه لو سلم لهم ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء من ذلك لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة فانا لم نعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجيء الشرع

(ش) لما حقق ان مذهب أهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله تعالى ابتداءً من غير واسطة لا تأثير لغيره في شيءٍ منها لزم ان الافعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها بالقبح من حيث ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم شرعي لها اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعاً عند أهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه وليس القبيح شرعاً الا المقول فيه لا تفعلوه وتخصيص كل واحد منهما بما اختص به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة وقبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف عن ادراكه الا بانباء الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أوّل يوم من شوّال وقضوا ان الشارع في هذا النوع مخبر عن حال المحل لا انه أنشأ فيه حكما قالوا كالحكيم الذي يخبران هذا العقار حار او بارد ثم اختلفوا فذهب القدماء منهم الى ان

الافعال حسنة وقبيحة لذاتها وقال قوم منهم هي حسنة وقبيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضى عدم المفسدة وكالزنا المشتمل على اختلاط الانساب المقتضى ترك تعاهد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين القبيح فهو قبيح لصفته والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم ان الذوات كلها مستوية والتمييز انما هو بالصفات فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي واتباعه الفعل يقبح او يحسن بوجه واعتبار كضرب اليتيم يحسن ان كان للتأديب و يقبح ان كان لغيره والرد على الجميع ما مضي من كون الافعال لا تأثير للعباد في شيء منها حتى يحسن عقلا طلبها منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امارة على ما جعلت عليه من ثواب او عقاب او عدمهما و لو اتصف الفعل بالحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة لما كلف الله الكافر بالايمان والتالي باطل بالاجماع و بيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر لا يؤمن فتكليفه بالايمان تكليف بمستحيل وهو قبيح عندهم وايضاً لو كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاته او لصفة لازمة لما اختلف بأن يكون تارة حسناً وتارة قبيحاً ولا اجتمع النقضيان في قول القائل لا كذبن غدا صدق او كذب والبحث في المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل (قوله) على انه لو سلم ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني انه لاخفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضاً يستبين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يبعث نبي على تقدير ان يسلم لهم جدلا اصل التحسين والتقبيح عقلا لتضاد اوجه النظر بحيث يستبين بها فساد رأيهم في ذلك فانا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره تعالى على انعامه علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

من غير ان يتوقف في ذلك على مجيء شرع لان معرفته تعالى ومعرفة كونه منعما يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فيدرك اذن وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا الشكر لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة اذ ما لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب لكن ثبوت الفائدة قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما ان ترجع الى العبد الشاكر او الى الرب المشكور وعودها الى العبد اما في العاجل او في الآجل والاقسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى العبد عاجلا فلانه انما يحصل في العاجل التعب فقط واما بطلان عودها اليه آجلا لان العقل لا مجال له قبل الشرع في شيء من امور الآخرة اجماعا واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فلتعاليه جل وعلا عن ان يتجدد له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية والغني عن الخلق واعمالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر و يعارض الوجه الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعما فان قالوا لا نسلم انه ليس في الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي يحتمل ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذلك يحتمل ان يعاقب على فعل الشكر من وجهين الاوّل انه اتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكا اوصل له نعمة بأن يتعب عبيد الملك في أداء شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز الشعير مثلا وله من خزائن انواع الاطعمة واجناس الاموال مالا نهاية له ولا ينقص بما يعطى منها ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك و يثني عليه في المحافل على اعطاء تلك الكسرة من الشعير لاستحق العقوبة منه لاستهزائه بالملك

واستصغاره قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده ولا شك ان نعيم الدنيا والآخرة كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شيء فقد بان لك بهذا ان دخول العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال بميزان التحسين والتقبيح دخول بميزان مختل ينقلب به صاحبه خاسئا وهو حسير فالحق وقف ذلك على الشرع والجأ في معرفته الى السمع فوجب البحث عن النبوّة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفصل الذي نشرع فيه الآن

(ص) ﴿ فصل ﴾ ومن الجائزات و يجب الايمان به بعث الرسل الى العباد ليبلغوهم امر الله سبحانه ونهيه واباحته وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت ان العقل لايدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما

(ش) لما فرغ من الالوهيات وما يتعلق بها شرع في النبويات و ينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل الاولى في معني النبوّة والنبي والرسالة والرسول والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك . المسئلة الاولى في معنى النبوّة والنبي لغة . النبوّة في اللغة على وجهين مهموز وغير مهموز فاما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر و يحتمل ان يكون فعيل بمعنى مفعول اي هو منبأ بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعل اي هو منبيء بما اطلعه الله تعالى عليه و يصح ترك الهمزة في هذين الوجهين تسهيلا واما في لغة من لم يهمز من أصله فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض يقال نبأ الشيء اذا ارتفع فالمعنى على هذا ان النبي مرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى وليست النبوّة صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التزكية والتخلية صقالا في مرآة النفس الى ان تتهيأ لما لا تتهيأ لادراكه غيرها وانما مرجع النبوّة

الى اصطفاء الله تعالى عبدا من عبيده بالوحي اليه فالنبوّة عندنا هي اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه فرسالة فالمختص بالاوّل والثاني رسول فقط و بالاوّل نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص بوجه فيجتمعان في الرسول من البشر و ينفرد النبي في من اوحى اليه من البشر ولم يؤمر بالتبليغ و ينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة و بعث الى غيره وقيل هما متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم · المسئلة الثانية في حكم الرسالة مذهب اهل الحق ان الرسالة ممكنة بفضل مولانا جل وعلا بها واوجبها المعتزلة عقلا على اصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والاصلح ومنعتها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد المذهبين ان حقق ما مضى من بطلان أصل التحسين والتقبيح ومراعاة اصل الصلاح والاصلح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحجج وقد اتضح الحق وصار نهارا · وأما المسئلة الثالثة فنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقولي ليبلغوهم عن الله الى آخره اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل وخص هذه الفوائد لانها مقصورة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم وأما غيرها مما او نحوه من الاحكام العقلية وادلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم الى شيء منها لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع وشبهه أنهم أرشدوا العقول الى الحق فيه بدون كبير تعب وفطنوها الى دقائق من الانظار لم تكن تستقل بادراكها وقطعوا معاذر الخلق من كل وجه (قوله) وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة راجعة الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على أمر بأنه سبب او شرط او مانع لتلك الاشياء المذكورة فالسبب حكم الشرع على دخول الوقت

بأنه سبب لوجوب الصلاة والأمر بها وعدة المرأة بانها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع بأنه سبب لاباحة التصرف في المبيع (وقوله) ولا ما بينهما وهو ما ليس بطاعة ولا معصية كالمباح وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل الشرع

(ص) // وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وهي فعل الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متحدي به قبل وقوعه غير مكذب لعجز من يبغي معارضته عن الاتيان بمثله //

(ش) // المعجزة اسم فاعل مأخوذ من الاعجاز مصدرا عجز وهي لفظ أطلق على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر امام الحرمين ان في اطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد تسومح واطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم الوجه الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو فاعل العجز فسمى ما فعل العجز عنده معجزا مجازا وأما قوله وهي فعل الله سبحانه الخ فشرح هذا يستبين ببيان ما احترز منه بكل قيد من تلك القيود واليه الاشارة بقوله

(ص) فاحترز بالاوّل من القديم فليس فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة ودخل فيه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا تلاه انمـا يحكيه وليس هو الآخذ له عن الملك ودخل فيه ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الحجر والشجر وغير ذلك وعين بعض

أصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاوّل فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه المخصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الامرين ليس هو من فعله ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله أعلم

(ش) يعني انه احترز بالشرط الاوّل وهو كون المعجزة فعلا لله تعالى من ما لا يكون فعلا له تعالى كالصفة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم اختصاص بعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ونظير ذلك ايضاً المشي على الماء والتحلق في جوّ السماء اذا وقع التحدّي بها فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضاً مقدورة للعباد بمعنى ان القدرة الحادثة تتعلق بها لا على سبيل التأثير وجعلها امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة واورد عليه بانه اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقاً بدعواه آية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي و باقي العقيدة واضح

(ص) فان قلت قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام فكيدوني جميعاً ثم اقضوا اليّ ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان اعلامه واخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله خالقه له ومنهم من قيد هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد من قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله او ما يقوم مقامه

(ش) هذا سؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا وذلك ان المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلا كالتحدّي بالعصمة من اذاية الخلق في المثالين المذكورين فان المتحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال المتحدي المدعي للنبوّة آيتي ان لا يقوم احد من هذا الاقليم مدة ضربها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله المعجزة فعل اوما يقوم مقام الفعل أجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرته في العقيدة وهو رد المعجزة الى العلم بذلك والاخبار به على وفق الواقع واجاب امام الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعتياد في مثل آيتي ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع في الفرض بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تحدّى نبي بان يعدم الله هذا الجبل العظيم لكان المتحدي به هنا عدما فان اجاب بان العدم الاضافي فعل تؤثر فيه القدرة كما يقول القاضي ومن تبعه وان العدم ليس بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رأيه ان العدم الطارئ لا يصلح ان تؤثر فيه القدرة فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ واما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاوّل وقد يجاب عنه بأن التحدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح او لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة وفيه نظر (قوله) كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع التحدي بعدمه

(ص) واحترز بقوله خارق للعادة من المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه وان كان سببه العادي نادرا خلافاً لمن جعل السحر خارقاً لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضاً ما يوجد في بعض الاجسام

من الخواص كجذب بحجر المغناطيس

(ش) انما اشترط كون الفعل خارقاً لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضاً فان المعجزة تتنازل منزلة التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لايدل على ذلك لعدم اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهته اتفاقاً (قوله) ومن المعتاد ما يوجد في بعض الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة لابدّ وان يعرى وقوعها عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة او الندور ولاجل ان هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل على شيء أوردت البراهمة على هذه الشرطية بان قالوا قد استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالطلسمات وأنواع الحيل كجر الثقيل بالخفيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فرآه تعجب من ذلك في اوّل رؤيته وقضي بانه مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعى النبوّة اطلع على علم من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا أتي به لمن لايعرف ذلك عده خارقاً والجواب انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات ونحن نعلم قطعا ان احياء الموتى وقلب العصى حية وابراء الاكمه والابرص من غير معاناة ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص في هذه العلوم وقد تقترن بالشيء قرائن تفيد العلم واليقين بان ما اتي به ليس من القبيل الذي ذكرتموه وقد طرد الله عادته في حق أنبيائه وأصفيائه بانه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن ارباب هذه العلوم فشخص يخرج الى شعب شعيب بحيث لايتوهم فيه مخالطة السحرة وآخر يخلقه اميا يمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتب وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فقرائن الصدق المقترنة بما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء الباحثون عن احوالهم والساعون في

ابطال دعواهم يجدون من احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بأنهم في عناد في انكار نبوتهم وجحدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان يكون لشخص نسبة الى ما ذكروه الا و يعلم و يقرع به و بهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو ان السحر له سبب عادي مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله امر خارق للعاد يطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافي انه غير خارق للعادة وغرابته انما هو بجهل اسبابه لا كثر الناس كصنعة الكيمياء بعيد

(ص) و بقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى او بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

(ش) هذا الذي ذكرت مما تميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى النبوّة و بهذا يزول اللبس بينهما ومن أئمتنا من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة والتمني اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ومن الائمة من فرق بينهما بان كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وقلب العصا حية وفلق البحر اطوادا والاستاذ يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاولياء وانما يجوّز ما يجرى مجرى اجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا يبلغ خوارق العادات وهؤلاء يزعمون ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت به يمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء لئلا يؤدّي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع بان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما أتى

به على يد من يبغي معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب و يدل على هذا التقييد ان ظهور ما أتي به على يد نبي آخر لا يقدح في معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره و بغير اختياره وان الفرق بينها و بين المعجزة ما قدمناه أوّلا من دعوى النبوّة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعته للرسول والاقتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضد له واما الفرق بين الكرامة و بين السحر فهو ان الكرامة ظهور الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الخارق فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والفساق وحد بعضهم الكرامة فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المآل فخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خلق الخارق على يد الاشقياء كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين و بقوله ليس بنبي خرجت المعجزة و بقوله لا في الحال ولا في المآل خرج الارهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثه كالنور الذي كان ظهر في جبين عبد المطلب مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فاطلق على هذه العلامات الارهاص لانها تأسيس لقاعدة النبوّة (قوله) كدعوى الولاية يعنى على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف

(ص) و بقوله متحدي به قبل وقوعه اي يقول آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدي به لكن بعد وجوده

(ش) التحدي هو طلب المعارضة وأصله من الحداء ان يتمارى فيه الحاديان و يقال تحديت فلانا اذا ماريته ونازعته للغلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا وليس من شرط التحدي ان يقول لا يأتي احد بمثلها بل

يكفي ان يقول آيتي ان يفعل الله كذا فيفعله له ففي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر صدورها عن مثله اذا كان ينبغي معارضته لابد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لابد ان تكون مختصة بنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لاتسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان لابد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تساوي فيه الاقوال وتتكافأ فيه الدعاوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتحد به اصلا ثم المعجزة ان ادعيت معينة فشرط المعارض مماثلته لهـا وان كانت غير معينة فقال سيف الدين الآمدي اكبر أصحابنا اشتراط المماثلة والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استغن بما قدمت من اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو التحدي بها لانها قد تقترن بدعوى الرسالة اي ولا يتحدى بها اي لايدعيها آية صدقه

(ص) وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للاشعري وقال بالثاني ابو بكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه

(ش) هذه المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك وأما الرسول فاذا وصف شرعه و بلغه وقال آية صدقي أن يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك صرحت المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان مأخذه غير مأخذ المعتزلة اذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقبيح فقالوا لو تأخرت حجته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لايجب توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوّة والرسالة له وذلك

منع للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون حكيما لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة ابطال التحسين والتقبيح ومراعاة الصلاح والاصلح وقد سبق تحقيق ذلك الثاني على تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا الخلق في قولهم و يزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم و يتلقون حينئذ ما يكون منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما أتوا من حسد وحب رياسة وأنفة من التبعية فلا يمتنع في المعلوم على أصل التحسين والتقبيح ان يكون صلاح قوم في تأخير المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بأنّ الرسالة مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تحقق الا في وقت امتناع ما هي آية عليه ورد بأنه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عنه وجود الآية فانها تدل على ما سبق من دعواه وقد جوّزنا تأخير الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فيتجه ان تتأخر الى اجل مضروب بعد الوفاة فيستبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة الا و يجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تأخرت بعد وفاة . واجيب بان غايته بطلان كون الكرامة دليلا قطعياً على ولاية من ظهرت على يده لتطرق هذا الاحتمال فيها ولا ريب انا نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست قطعية ولو أمنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجاً و يكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله تعالى وممن سبق القضاء بأنه لا يختم له بالسعادة ولهذا كان الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا

واحتج ايضاً القاضي بما اشرنا اليه في اصل العقيدة من ان تأخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة قد تضيع معه فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان قصاراه استبعاد وجود الحفظ منهم لشرعه فلا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سائغ واما ان سوّغناه فالامر في ذلك واضح و بالله التوفيق

(ص) و بقوله غير مكذب مما اذا قال آية صدقي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدي باحيائه قولان للقاضي وامام الحرمين واختار بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم التحدي بتصديقها

(ش) مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتحدّى باحيائه انه قادح لكن بشرط ان لاتطول مدته في عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه ومذهب الامام ان ذلك غير قادح مطلقاً وحجته ان التحدي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي كفر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الآية والنطق في احياء الميت هو المكذب وليس هو المدعي آية فافترقا من جهة ان المكذب هو المدعي آية الصدق في احدى الصورتين وليس المكذب في الاخرى هو المدعي آية ورأى بعض المتأخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب اليد ونحوها لايقدح ايضاً لما اشرنا اليه في الاصل من ان التحدي انما وقع فيه ايضاً بمجرد النطق وقد وقع والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه قال المقترح والتحقيق في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها لاتدل دلالة

المعقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة فاذا تمهد ذلك قلنا في المسئلة ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة قوله لمدعي النبوّة صدقت هل يجده ضرورة ضد كون الآية الخارقة مكذبة أم لا فاذا لم يجده علم ان المعجزة المستعقبة للعلم الضروري لم تحصل وهذا مأخذ الكلام

(ص) وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية او عادية بحسب القرائن اقوال اما على الاوّلين فيستحيل صدورها على يد الكاذب لما يلزم على الاوّل من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في خبره جل وعلا اذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان خبره على وفق علمه فيكون صدقاً فلو انتفى لانتفى العلم ملزومه وهو محال لما عرفت من وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشيء يخبر عنه بالكذب قلنا كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف الباري تعالى بها والعالم منا بالشيء يستحيل ان يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غايته ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضاً لو اتصف الباري تعالى بالكذب ولا تكون صفته الا قديمة لاستحال اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى ففيه استحالة ما علمت صحته

(ش) اعلم ان دلالة المعجزة لايصح ان تكون من جملة الادلة السمعية اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة اقوال الاوّل ان دلالتها عقلية واليه ميل الاستاذ قالوا لان خاق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل

اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز ان يعري ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الافعال الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن نقيضها الجائز يدل عقلا على ارادة الفاعل وهو الباري تعالى لذلك لما تقرر ان الطبيعة والعلة لايخصصان جائزا بالوقوع بدلا عن جائز يساويه واعترض على هذا القول بان التصديق عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى أزلي لايصح ان يكون حادثا ولا صفة لحادث فلا يصح ان تتعلق به الارادة لانها كالقدرة لاتتعلق الا بالممكن وقد يجاب بان التصديق الذي تعلقت الارادة هو التصديق لهذا الخارق اي خلقه له دالا على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره الدال على صدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته جل وعز ويجاب بان الكلام فيه حذف مضاف اي الخارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى صدق التصديق اي صدق الرسل الناشىء عن تصديقه تعالى لهم بذلك الخارق والله أعلم وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لاتدل دلالة الادلة العقلية من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوّة والدليل العقلي لايصح ان يوجد عاريا عن دلالته وقال المقترح وهذه مغالطة فان الدليل ليس مجرد وجود الخارق بدون دلالة النبوّة وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى التحدي بالخارق فمجرد الخارق لايدل اذن فلم يكن هذا نقضا على من اجراها مجرى الادلة العقلية الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت كذا

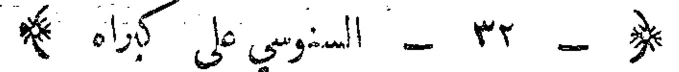
فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل ما واضعه عليه فان من وقعت معه المواضعة يفهم طلبه على حسب ما واضعه عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد المتواضعين و بفعل من الثاني من غيران يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل بجالس ملك وقد تأزر مجالسه بجمع انا رسول الملك اليكم وآيتي ان يخرق عادته وهو بمرأى من الملك ومسمع ثم قال أيها الملك ان كنت صادقا فاخرق عادتك وقم واقعد فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثيران هذين الرأيين يرجعان الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل الخجل ووجل الوجل وخوف الخائف قالوا فان خلق الله تعالى لهذا الخارق على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الاوّلين يستحيل عقلا صدور المعجزة على ايدي الكذابين اما على الاوّل فلما يلزم من نقض الدليل العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة و يصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقائق ولا خفاء باستحالته وأما على الثاني وهو المواضعة فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب على الله تعالى ذكروا في بيان استحالته عليه أوجها اشرنا الى بعضها في اصل العقيدة احدها للاستاذ والامام قالا كل عالم يجد في نفسه حديثا يطابق معلومه وهذا هو عين الخبر الصدق والله جل وعلا عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك الشيء وذلك في حق من عم علمه

ما لا يتناهى محال واعترض على هذه الحجة بما اشرنا اليه في الاصل وهو ان قيل قد وجدنا العالم منا بشيء قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل وأجيب عنه بمنع ان العالم بالشيء يخبر المحل الذي قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم منا انما هو في خبر لسانه اللفظي اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق عقده وغاية ما يجد في نفسه تقدير اخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فالله جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل آخر و يستحيل عليه الوسواس والتقادير الحادثة الثاني من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ان كل مخبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر على وفق علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف بجائز وذلك يمنع ان يتصف بضده الذي هو الصدق وفيه منع لما علمت صحته وهو محال الثالث قد ثبت اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى محال فوجب كونه صادقاً

(ص) واما ان قلنا ان دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن بحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذباً والا انقلب العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من اوّل الدنيا الى الآن الا بعدم تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه اظهر الله فضيحته عن قرب فلله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بمحض الفضل والكرم و يجوز ان تظهر المعجزة على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه والا لكان الجهل علما وتجويز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق المحق لايقدح في العلم اذ لايلزم من جواز الشيء وقوعه ألا ترى انا نجوّز استمرار

عدم العالم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع

(ش) هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على ايدي الكذابين ولا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوتهم والا انقلب العلم جهلا الا انه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عادته ان يفضح كل من أراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عادته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعي بعده منصب النبوة فليس الا الاسلام أو السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الخارق الذي يظهر على يده وقد الزم المعتزلة الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وهي ان قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلح فما الذي يؤمنكم من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة و يكون المراد من ذلك اظهار الضلالات فاما القائلون بالرأيين الاولين في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز للباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض والمعية في النقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل من جهة المواضعة فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق في القول واذا كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح بكلام ناص على التصديق فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى فكذا لا يصح



الاضلال بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضعة واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فأمر الجواب أيضاً سهل وهو ان آية صدق النبي صلى الله عليه وسلم حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فاذا حصل انتفى معه احتمال عدم الصدق لان العلم لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه والا انقلب جهلا وتجويزنا عقلا كذب المحق الذي تيقنا صدقه لايقدح في العلم بصدقه لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا ان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه تعالى وكثيرا ما نعلم وقوع أشياء علماً ضرورياً مع تجويزنا عقلا نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لايستريب فيه عاقل وان كنا نجوّز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا يحتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا (قوله) في المحق الاولى تعلقه بخرق العادة اي تجويزنا عقلا خرق العادة في حق المحق بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلا عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما لزم منه محال لايقدح في علمنا بصدقه

(ص) واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام لدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله تعالى و يستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعاً لانا مأمورون بالاقتداء بهم فلوجازت عليهم المعصية لكنا مأمورين بها قل ان الله لايأمر بالفحشاء و بهذا تعرف عدم وقوع المكروه منهم ايضاً بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم و بالله تعالى التوفيق

(ش) الكلام في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوّة والثاني بعدها اما حكمها قبل النبوّة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لايمتنع عقلا على الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه قال تصوّر المسئلة كالممتنع فان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لامحال للعقل لكن دل السمع بعد ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى امتناع ذلك كله عليهم عقلا قبل البعثة ووافقهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي لان صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس و ينفر الطباع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة من بعثة الرسل فيكون قبيحاً عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين والتقبيح العقليين واما بعد النبوّة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما جواز صدور الكذب منهم في الاحكام غلطاً او نسيانا فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوّزه القاضي وقال ان المعجزة انما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدا واعتقادا قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه سهوا او غلطا لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى صدق عبدي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور من المعاصي القولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة خلافا لبعض الخوارج واما اتيان ذلك نسياناً او غلطا فقال الآمدي اتفق الكل على جوازه سوى الروافض وهذا الذي ذكره لايصح بل اتفقوا على امتناعه فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة و بدليل

العقل ايضاً واما الصغائر التي لاخسة فيها فجوّزها عمدا وسهوا الا كثرون و به
قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين
عمدا اوسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصغائر لان جماعة ذهبوا الى ان كل
ما عصى الله به فهو كبيرة ولان الله امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند
اكثر المالكية و بعض الشافعية والحنفية فلوجازت منهم المعصية لكننا مأمورين
باتباعهم فيها قلت و بهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق ان افعالهم
دائرة بين الوجوب والندب والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم
وهوان يقع منهم بحسب مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم
منه واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لايصدر منهم المباح الا على وجه يصير
في حقهم طاعة وقربة كقصدهم تشريعه او التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك
مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل المراقبة من اولياء الله تعالى بلغوا في
الخوف منه تعالى ورسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر منهم حركة اوسكون في
غير رضاه تعالى فكيف بانبيائه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم

(ص) ﴿ فصل ﴾ ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم
ضرورة ادعاؤه الرسالة وتحدى بمعجزات لايحاط بها

(ش) نظم الدليل في اثبات نبوّة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
ان يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر الخارق على
وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا ومولانا محمدا
صلى الله عليه رسول الله جل وعلا أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله
الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه واما دليل
الكبري فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة واعلم ان من المنكرين لنبوّة نبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقتان فرقة امتنعت من تصديقه لما تضمنته شريعته من نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في احالته على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تمسك في احالته على النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت أبدا الفرقة الثانية تعرف بالعيسوية قالوا محمد عليه الصلاة والسلام رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احال النسخ للبداء ان يقال ما تعني بالبداء ان عنيت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه عند شرع الحكم الاوّل ولذلك نسخه فلا نسلم لزوم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه في افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت واطلاق ما منعه في وقت البداء لاستلزم تصرفه فيهم بافعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا يدل الاوّل كيف ومن المعلوم انه لا يمتنع في الحكمة ان يأمر الحكيم مريضاً باستعمال الدواء في وقت ثم ينهاه عنه في وقت آخر لعلمه بصلاحه في الحالين فمن الحكمة نهيهم عن القتال في اوّل الاسلام لقلتهم وايجابه عليهم عند كثرتهم اذ قال الله تعالى قاتلوا المشركين كافة هذا اذا تنزلنا الى القول باعتبار الصلاح والاصلح والا فمعتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم نقول لليهود وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن معارضة من تحدي عليه لا يخلو اما ان يدل على صدق مدعي الرسالة أولا فان لم يدل لزم ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمكم وان دل وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضاً اذ قد ثبت من نص التوراة أن الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج

من السفينة اني جاعل كل دابة مأ كلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كسائر العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشياء كثيرة وفي التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه موسى عليه السلام ولم يكن الختان واجباً لذوي الولادة وقد أوجبوه واما دعوى ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي وقد كان يعلم الفرق الشبه طلبا للدنيا ولا يخفى كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال لا نبي بعدي وأيضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اولى الازمنة بذكره والاحتجاج به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالغوا حينئذ في اخفاء نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يحتج احد منهم بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا وأما العيسوية فاذا سلموا انه عليه الصلاة والسلام مرسل الى العرب خاصة لزمهم تصديقه في جميع ما أخبر به وقد أخبر انه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى الاحمر والاسود فاقرارهم بنبوته ثم تكذيبه في انه رسول لجميع اهل الارض لا يخفى تناقضه لكل عاقل

(ص) وافضلها القرآن العظيم الذي لم تزل تقرع اسماء البلغاء بتضليل كل دين غير الاسلام آياته وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التعجيز حمية اللسن المتوقدي الفطنة الاقوياء العارضة نظما ونثرا الخائضين في كل فن من

فنون البلاغة طولا وعرضا بحيث لاتغلب عن معارضتهم امنع كلمة وان لم يعرض فيها بعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ثم تنزل معهم فقال فأتوا بسورة من مثله ثم صرح بعجز الجميع جنهم وانسهم مفترقين او مجتمعين فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ومع ذلك لم تتحرك انفتهم وهم المجبولون عليها ومن عادتهم أنهم لا يتمالكون معها ضبط انفسهم عند ورود ادنى معارض يقدح في مناصبهم وان كان في ذلك حتف انفهم فكيف بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتدب فيهم ديباً حتى انهم بها في كل واد يهيمون لكن القوم اخرسهم انهم احسوا ان الامر الهي لا تمكن مقاومته اما لانه ليس في طوقهم وهو الاصح او للصرفة وهما قولان ومن لم يستحي منهم وانتدب لمقاومة هذا الامر الالهي كمسيلمة افتضح واتى بمخرفة يتضاحك منها الى قيام الساعة ولو انهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل آحاد لامكن الاعتذار عنهم بعدم الوصول كلا بل امتلأت بجماته وصحفه واشارة امره الارض كلها سهلها وجبلها بدوها وحضرها برها وبحرها مؤمنها وكافرها جنها وانسها وتطاولت أزمنته على تلك الصفة قريباً من تسعمائة سنة أفيستريب عاقل بعد هذا في كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن علوم الشريعة المشتملة على ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والاخروية وتحرير الادلة والرد على المخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين وتزكية النفس بمواعظ يغرق في ادنى بحارها جميع وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي أمي لم يخط قط كتاباً ولا حصلت له مخالطة لذوي علم ما يمكن بها تحصيل أدنى شيء من ذلك

علم ذلك كله بالضرورة وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون

(ش) اعلم أن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات كثيرة لا حصر لها والفرق بين الآية والمعجزة ان الآية تدل على صحة ما جاء به وان لم يتحد بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي تحدي بها على الكافة القرآن وقد أجمع المسلمون قاطبة على انه معجز واختلفوا في تعيين الوجه المعجز الذي به تحدى منه وان اشتمل على وجوه من الاعجاز فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصاحته وجزالته فقط وقال امام الحرمين والقاضي اعجازه بالمجموع وقال قوم اعجازه بالصرفة عن معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول لابي الحسن الاشعري وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه في جملته عدم مناقضته في آياته وتصديق بعضها بعضاً وقال قوم اعجازه انباؤه عن المغيبات فيما مضى وفيما هو آت وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم وقال قوم اعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه الاقوال القول الذي اختاره القاضي وامام الحرمين فانه عليه الصلاة والسلام تحدى بسورة من القرآن وهي مشتملة على الامرين معا الجزالة والاسلوب الخاص وانما يتحقق الاتيان بمثلها عند الاتيان بالمشتمل على الوجهين معا قال الشاعر المفلق اذا جرد قصيدة بليغة ودعي الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة أو نثر مرسل بالغ اقصى الفصاحة لم يكن الآتي بذلك معارضا لها ولو أتي شاعر بمثل وزن شعره عاريا عن فصاحته وجزالته لم يكن معارضاً له وهو نظير معارضته

مسيلمة الكذاب له بترهاته التي يتضاحك منها وأما من ذهب الى ان اعجازه بالصرفة فقد ذهب التنبيه على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما مضى ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضاً فلو كان اعجازه بالصرفة لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة انسب لظهور اعجازه كيف ولا خلاف أنه في أعلا مراتب البلاغة واما من قال اعجازه في جملته بعدم التناقض فيه على طوله وتصديق بعضه بعضاً فلا ننكر ان ما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن حكيم عليم ولذا وصفه تعالى بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد الا ان التحدي لم يقع بذلك واما من قال اعجازه انباؤه عن المغيبات فلا ننكر ايضاً اشتماله على ذلك وانه من اصدق الآيات الا انه لم يقع التحدي به اذ لا تحقق له في كل سورة والتحدي وقع بمطلق سورة وان لم تشتمل على المغيبات وأما من قال اعجازه بموافقته لقضايا العقول فلا ننكر ايضاً ان ذلك وصفه لكن التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه لانه قديم فلا يصح لانه ان أراد بالقديم ما دل عليه فقد سبق ان من شروط المعجزة ان تكون فعلا لله تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا يخفى انها حادثة واما من قال اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضاً فانه لا يمتنع ان يعبر بالكلام القديم بلفظ غيره معجز واذا تقرر أن المعجز على المختار المتحدي به البلاغة وان التحدي قد استقر بالاتيان بسورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على آي التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة فيها منكر مطلق فلا يقيد بمثلها قدرا وقال الجمهور من اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوثر والذي ارتضاه القاضي في كتاب النقض وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السورة

بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بحروف وكلام وانما يصار في مثله الى المتعارف بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض بعض اهل الزيغ والضلال على معجزة القرآن فقال انكم زعمتم أن وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه و بلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من تفاصيل الاقوال في ذلك فان من يزعم أن ذلك هو النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزة و بالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعاً ومن قال بغير الصرف فقد انكر كون الصرف معجزا وحق المعجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث لايستراب فيها البتة والجواب ان عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم ظاهر لايستراب فيه البتة ولم يختلف فيه احد و بهذا يعرف كونه معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه لايقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في عدم ظهور ذلك وانما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة عجز البلغاء عن معارضته بياناً شافياً لايحتاج الى شرح (قوله) الاقوياء العارضة هي القوة والقدرة على الكلام (قوله) واتي بمخرفة اي مضحكة وحمق لدلالتها على خرفه وهذا كقوله عند ما سمع سورة الفيل الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا لقليل والواو في قوله وثيل للعطف والثيل الذكر وحكي عنه ما هو أسخف من هذا مما هو معروف مشهور (تنبيه) قال ابن التلمساني الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالته على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مواردها وذلك أنواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة قلت والمشهور

بين البيانيين ان الفصاحة يوصف بها الكلمة والكلام والمتكلم فمعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تنافر الحروف احترازا من نحو قوله · غدائره مستشزرات الى العلا · والحكم في ذلك الذوق السليم ومن الغرابة احترازا من قوله ما لكم تكأكأتم عليّ كتكأكئكم على ذي جنة افرنقعوا عني ومن ضعف القياس احترازا من قوله · الحمد لله العلي الاجلل · اذ قياسه الاجل بالادغام و بعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من قوله · كريم الجرشي شريف النسب · واما معناه في الكلام فان تكون كلماته فصيحة على ما سبق لا تنافر بينها احترازا من نحو قوله

وقبر حرب بمكان قفر   وليس قرب قبر حرب قبر

سالما من ضعف التأليف احترازا من ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله

وما مثله في الناس الا مملكا   أبو أمه حي أبوه يقاربه

واما معناها في المتكلم فهو ان تكون له ملكة يقدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام والمتكلم أما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحا جاريا على ما يقتضيه الحال أي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالكلام الوارد لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكد بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم الذي يناسبه ان يلقى اليه الكلام غير مؤكد والوارد لافادة من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يؤكد له الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها متسعة جدا مقررة قواعدها في فن علم المعاني وأما معناها في المتكلم فهي ملكة يقدر بها على التعبير

بكلام بليغ فعلم من هذا أن البلاغة اخص من الفصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا وقد تطاق احداهما على الاخرى توسعا وللبلاغة طرفان اعلا وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا بدل عن حالة التحقق عند البلغاء بأصوات الحيوانات و بينهما مراتب لاتكاد تنحصر

(ص) ثم هذا الى ماله من المعجزات التي لاتحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل افصحت قبل مبعثه برسالته خلقا وخلقا ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه و بجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية واطلق ألسنة الاحبار قريبا من مبعثه بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضله مما اكد به زوال اللبس عن نبوّته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به لا أناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه رجاء حصول النبوّة لهم لما سمعوا من الاحبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوّة

(ش) يعني ان الدال على نبوّة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي ونقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات فطابقت خبره فمنها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادّك الى معاد اي الى مكة وقد ردّه الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين

من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي بأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد بهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم و بدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وأما الذى ورد في الاخبار فمنه قوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر وقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا اخبار عن بقائهما بعده فكان ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين وهذا ايضاً يدل على خلافة علي رضي الله تعالى عنه بعده وقوله عليه الصلاة والسلام للعباس حين أسره العدو افد نفسك انك ذو مال فقال لا مال عندي فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعت عند ام الفضل وليس معكما آخر فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأسلم ومنها اخباره عن موت النجاشي حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور الوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد بلغ في الحكمة النظرية كمعرفة الله وصفاته واسمائه واحكامه وفي الحكمة العلمية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن وتدبير أمر الخلق المبلغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول اليه في مئين من السنين ووصل اليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف بالعلم الوجه الرابع انه نقل عنه معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر وانقياد الشجر وتسبيح الحصا

واحياء الموتى وتكثير الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما لاينحصر وهو مشهور مستفيض في كتب الاحاديث و بعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاستدلال بسيرته واوصافه التي تواترت الينا وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اوّل عمره الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك وايضاً لو صدر منه الكذب ولو مرة في عمره انبذه اعداؤه بذلك وثانيها ترك الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه سبحانه عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم احد ونحوه مما عظم فيه الرعب ورابعها كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته قد اعيت بلغاء الخطباء من العرب العرباء ولذا قال صلى الله عليه وسلم أوتيت جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل في أداء الرسالة انواعاً من المشاق والمتاعب لايثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور وسادسها انه عليه الصلاة والسلام كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه لا يزداد مع الغضب الا حلما وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من المحاسن التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواه وما احسن قول عبد الله بن رواحة الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى الله عليه وسلم خلقاً وخلقاً

لولم يكن فيه آيات مبينة   لكان منظره ينبيك بالخبر

ولهذا لما اسلم ابو ذر رضي الله عنه عند رؤيته اياه قال لما رأيت وجهه عرفت انه ليس وجه كذاب ولا خفاء ان مجموع هذه الاوصاف بل بعضها لا يكون لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما النقلي فهو نصه تعالى على نبوته في الكتب الماضية وذكر الانبياء له وايصاؤهم على اتباعه وهذا الدليل وحده كاف بدون المعجزة فان شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت نبوته وان لم تظهر معجزة على يده وقد تواترت عن الاحبار الاخبار عن كتبهم وانبيائهم بنبوته قبل بعثته معينين اسمه و بلده وصفته وايضاً فلم يزل نص نبوته والحمد لله موجودا في التوراة والانجيل والزبور الى الآن مع مبالغتهم في تبديلها وذلك يدل على الاعتناء بامره فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل جميعه التبديل وقد اطلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما بايدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فمنها أن في المصحف الخامس من التوراة التي بأيديهم الى الآن قال الله تعالى لموسى ابن عمران اني اقيم لبني اسرائيل من بني اخوتهم نبيا مثلك اجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتقمت منه فقوله تعالى من بني اخوتهم نبيا يدل على ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا محالة انهم اما من العرب او الروم فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه السلام وكان قبل موسى بزمان فتعين ان المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به التوراة اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قال بعض علماء قرطبة ناظرني يوما احد احبار اليهود واهل الذكاء منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا أجد فيه اعتراضا عليه غير انه قال تعالى ساقيم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله عليه وسلم رسولا الا الى العرب فقلت له ما على وجه الارض من يجهل امر محمد

صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت لي الاحمر والاسود والحر والعبد والذكر والانثى وهذا كتابه ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قلت وليس في قوله تعالى سأقيم لبني اسرائيل نبيا ما يقتضي انحصار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شيء من ادوات الحصر وانما عينوا بالذكر لدفع مايتوهمون انه لايبعث اليهم من ليس منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال هذا الحبر ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت الى الخلق كافة الا فرقة من فرق اليهود يقال لهـا العيسوية تقول بنبوته ومعجزاته وتنكر انه بعث الى غير العرب ولسنا على شيء مما هم عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له نحن قد جرى نشأتنا على اليهودية وتالله ما أدري كيف يكون الخلاص من امر هذا العربي وفي التوراة ايضاً جاء الله من جبل سيناء واشرق من جبل ساغين واستعلن من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران فمجيئه تعالى من جبل سيناء عبارة عن مجيء امره وشرعه لموسى عليه السلام وانزاله التوراة عليه فيه اذ عليه كلم الله موسى عليه السلام فهو على حد قوله تعالى في القرآن وجاء ربك والملك صفاً صفاً واشراقه من جبل ساغين عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى عليه السلام واظهار دينه لان ساغين من جبال الروم واستعلانه من جبال فاران عبارة عن انزاله القرآن وبعثه نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم منها اذ لا خلاف أن فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله تعالى اسكن هاجر وابنها اسماعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بالاستعلان المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في القرآن ليظهره على الدين كله وقال في التوراة ايضاً لهاجر ام اسماعيل حين دعته قد سمعت خشوعك في اسماعيل وستكون يده فوق يد الجميع ومعلوم ان اسماعيل

عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت النبوة فلما بعث الله نبينا ومولانا محمداً صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل فوق يد الجميع ورد النبوة فيهم فأغناهم واعظمهم و بارك عليهم جداً كما قال في التوراة وفي الزبور التي بايديهم الا ن ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال فيه و يجوز من البحر الى البر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار وانه يخر أهل الجزائر بين يديه على ركبهم و يجاس اعداؤه بالتراب وتأتيه ملوكهم بالقرابين وتسجد له وتدين له الامم بالطاعة والانقياد لانه يخلص المضطر البائس ممن هو أقوى منه و ينقذ الضعيف الذي لا ناصر له و يرأف بالضعفاء والمساكين وانه يعطي من ذهب بلاد سبأ و يصلي عليه في كل وقت و يدوم أمره الى آخر الدهر وفي الزبور ايضاً ان الله اظهر من صيهون اكليلاً محموداً فالاكليل كناية عن الرياسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضاً ليفرح اسرائيل بخالقه و بنو صيهون من أجل ان الله اصطفى لهم أمة واعطاهم النصر وشدد الصالحين منهم بالكرامة يسبحون الله على مضاجعهم و يكبرونه باصوات مرتفعة بايديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين لا يعبدونه يوثقون الامم بالقيود واشرافهم بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات شفرين ينتقم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم باصوات مرتفعة بالآذان وفي الزبور ايضاً تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وفيه ايضاً يقول الله لداود عليه السلام سيولد لك ولد أدعى له ابا و يدعى لي ابنا فقال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود الذي دعي ابناً لله تعالى هو عيسى عليه

السلام لانه من احفاد داود عليه السلام فاعتبر كيف دعا داود عليه السلام الله تعالى حين اقرعه ما اخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله تعالى جاعل السنة وكاشف الغمة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وليس بابن لله وكذا قال المسيح في الانجيل التي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر وقال ايضاً في الانجيل الذي بايديهم عن يوحنا البارقليط لا يجيئكم ما لم اذهب فاذا جاء وبخ العالم على الخطيئة ولا يقول من تلقاء نفسه شيئاً ولكنه مما يسمع يكلمكم و يسوء بينكم بالحق و يخبركم بالحوادث والغيوب الى ان قال عنه وسيعظمني ثم تمادى على وصفه بكلام بين وقال ايضاً هو يشهد لي كما شهدت له وانا اجيئكم بالامثال وهو يأتيكم بالتأويل وفي الانجيل ايضاً ان المسيح قال للحواريين من ابغضني فقد ابغض الرب ثم تمادى الى ان قال فلا بد ان تتم الكلمة التي في الناموس لانهم ابغضوني مجانا فلو قدجاء المنحمنا هوالذي يرسله الله اليكم من عند الرب روح القدس فهو شهيد علي وانتم ايضاً لكنكم قديماً كنتم معي هذا قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جاءكم والمنحمنا بلسان السريانية وهو بالرومية البارقليط و بالعربية محمداً صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضاً عن المسيح انه ضرب مثلاً للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرماً ومضى على ذلك ثم ضرب مثلاً للانبياء ولنفسه في كلام كثير ثم لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعله الموكل آخراً بالكرم وافصح عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال اقول انه سيزاح عنكم ملك الله تعالى وتعاطاه الامة المطيعة العاملة ثم ضرب مثلا بصخرة فقال من سقط على هذه الصخرة سينكسر ومن سقطت عليه سينهشم يريد بذلك محمداً صلى الله عليه وسلم ومن ناواه وحار به اظهره الله عليه وقال اشعياء النبي

عن الله عبدي الذي سرت به نفسي انزل عليه وحيي فيظهر في الامم عدلي و يوصي الامم بالوصايا لا يضحك ولا يصخب ولا يسمع صوته في الاسواق و يفتح العيون العور و يسمع الآذان الصم و يحيي القلوب الغلف وما اعطيه لاعطيه غيره احمد يحمد الله حمداً ثم اشار الى بلده مكة فقال لتفرح البرية وسكانها يهللون الله على كل شرف و يكبرونه على كل رابية ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل الى الهوى ولا يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصبة الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن للمتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفأ ولا يخصم حتى يثبت في الارض حجتي و ينقطع به العذر والى توراته ينقاد الحق فانظر الى هذا التصريح بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من غير ما وجه فمن ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل ان المسيح قال اني لم ابعث الى جميع الاجناس وانما بعثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون الى الامم جميعاً غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحف حبقوق النبي جاء الله من التين وتقدس من جبال فاران وامتلأت الارض من تحميد احمد وتقديسه وملك الارض بهيبته الى ان قال في آخره وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وفي صحف اشعياء لتفرح أرض البادية العطشى ولتبتهج البراري والفلوات لانها ستعطى بأحمد محاسن لبنان وكمثل هذا أحسن الدساكر والرياض وفي صحف اشعياء أيضاً اتت ايام الافتقاد واتت ايام الكمال ثم قال لتعلموا يا بني اسرائيل الجاهلين ان تسمونه ضالاً وهو صاحب النبوة تفترون ذلك على كثرة ذنوبكم وعظم فجوركم وفي صحف اشعياء ايضاً يقول لي قم فانظر فما ترى تخبر به قلت ارى راكبين مقبلين احدهما على حمار والآخر على جمل يقول احدهما لصاحبه سقطت بابل واصنامها النخرة فصاحب الجمل هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ان

صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهورين بذلك وانما سقطت عبادة الاصنام ببابل من دون الله وهدّت اوثانها بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامته لا بعيسى عليه السلام ولا بغيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من لدن ابراهيم الى زمان نبينا ومولانا محمد صلى الله وسلم وامته وفي صحف حزقيال النبي يقول عن الله عزوجل بعد ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم بكرمة وقال لم تثبت تلك الكرمة ان قلعت بالسخطة ورمى بها على الارض واحرقت السهائم ثمارها فعند ذلك غرس في البدو وفي الارض المهملة العطشى وخرجت من اغصانها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب فاعتبر هذا التصريح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض المهملة البدو العطشى وتلك صفات مكة لانها صحراء ولانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نعت الكذابين وقال لا تمتدّ دعوتهم ولا يتم قربانهم واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا يقوم لمدّع كذاب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعتبر من هذا الكلام عدم طول دعوة الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قائمة ظاهرة قريباً من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال ايضاً دانيال النبي على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام وقد سأله الملك بخت نصر عن منامة راها وطلب منه ان يخبره بها ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رأيت صنما بارعاً في الجمال اعلاه من ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من فخار فبينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ نزل حجر من السماء فضرب رأس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديده وفخاره ثم ان الحجر ربا وعظم حتى ملأ الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتأويلها فقال دانيال

عليه السلام اما الصنم فامم مختلفة في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالرأس من الذهب انت ايها الملك والفضة ابنك من بعدك والنحاس الروم والحديد الفرس والفخار امتان ضعيفتان تملكهما امرأتان باليمن والشام والحجر النازل من السماء دين نبي وملك ابدي يكون في آخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فانظر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف اديانها واختلاف لغاتها جنساً واحداً وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤن القرآن بلغة العرب ويدينون بدين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار والاخبار به لا تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر لئلا نخرج فيه عن الغرض (قوله) الا اناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عددهم سبعة محمد بن مسلمة الانصاري ومحمد بن احيحة بن الجلاح بضم الهمزة وحاءين مهملتين مفتوحتين بينهما ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم ولام مخففة وآخره هاء مهملة ومحمد بن حمران الجعفي محمد بن براء البكري بتخفيف الراء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلمي ومحمد بن اليحمدي بفتح الياء وضم الميم وفتحها

(ص) واذا وقفت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلاً كالحشر والنشر لعين هذا البدن لا لمثله اجماعاً وفي كونه عن تفريق او عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز العقلي فيهما فاتفاق وفي اعادة الاعراض باعيانها طريقتان الاولى تعاد باعيانها باتفاق والثانية قولان والصحيح منهما اعادتها باعيانها وفي اعادة عين الوقت قولان وكالصراط

وكالميزان وفي كون الموزون صحف الاعمال او اجساماً تخلق امثلة لها تردد والجنة والنار وعذاب القبر وسؤاله

(ش) الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيائها وسوقها الى الموقف وغيره من مواطن الآخرة والنشر عبارة عن احيائها بعد مماتها وأجمع أهل الحق والمسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما ان تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها وكلاهما ممكن وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق وانما قلنا ان الاعادة بالمعنى الاول ممكنة لان ماهية الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها لما عرفت ان القبول لا يكون الا نفسياً والا لزم التسلسل وذواتها لا تنقلب بعد عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداء تقبلهما انتهاء وانما قلنا انها تقبل الوجود والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبه وأما امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفريقها وخلق الحياة فيها فواضح هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابلها وان نظرنا اليها بحسب فاعلها وهو الله جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاصى عليها ممكن وعلمه محيط بكل شيء فلا تعذر اذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والى نفي التعذرين اشار القرآن في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذى انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فنفى التعذر من جهة المعاد القابل بقوله انشأها أول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الاولى و يستحيل ان تنقلب الحقيقة من امكان شيء الى استحالته ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة و بقوله انشأها ثم ارشد الى الجواب عن شبه

المنكرين ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها بغيرها كما قالوا ائذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد والجواب انه تعالى عالم بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم الآية ومن شبههم ايضاً انها اذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى الذي جعل لكم من الشجر الاخضر ناراً واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن فهذا مما علم من الدين ضرورة واحتج المنكرون لبعث الاجساد بوجهين الاول ان انسانا لو اكل انسانا آخر وصار المأكول جزأ من بدن الآكل فلو اعادهما الله بعينهما فاما ان تكون الاجزاء المأكولة معادة في بدن المأكول او في بدن الآكل واياً ما كان فلا يكون احدهما معاداً بعينه وبتمامه وهو خلاف الفرض وايضاً جعل المأكول جزأ من بدن احدهما ليس بأولى من جعله جزأ لبدن الآخر لانه كان جزأ لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة وبالجملة فيستحيل جزأ منهما معاً لاستحالة حلول الشيء الواحد بالشخصين في محلين الوجه الثاني لو اعيد البدن لم يخل اما ان يكون لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلأنه يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما للايلام اولتحصيل لذة اولدفع الم والاول لا يصلح ان يكون مقصوداً للحكيم والثاني باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم والثالث ايضاً باطل لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد هي اجزاؤه الاصلية والمأكول فضلية من المتغذي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى يستحيل ان تعلل بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم الغرض على سبيل الجدل فنقول لم لايجوز

ان يكون الغرض الاستلذاذ قولهم الاستقراء دل على ان اللذة دفع ألم ممنوع بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة فيلتذ به من غير ان يسبق ألم الشوق اليه ولا الشعور به اصلاً وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعاً للألم فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالأكل والشرب والاستمتاع وغيرها فيكون ايضاً دفعاً للالم فالجواب ان لذات الآخرة يشبه بعضها لذات الدنيا في الصورة و يخالفها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا في الاسماء وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الالم « تنبيهان » الاول ذهب الامام الفخر الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج غيره ممن جزم بعدمها بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء فقط بل التفريق ايضاً هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام فالمعاد عين تلك الاجسام المعدومة لا مثلها والا لزم ان المثاب او المعذب غير هذه الاجسام التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف اصحابنا في اعادة اعيان الاعراض والصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج المريدين الذي عند اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها و باعراضها بلا خلاف بينهم قال بعضهم باوقاتها فيعاد الوقت ايضاً كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز في حكم الله وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود الاوائل باعيانها التي نضجت هي التي يعاد ابداً تأليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدمت وقد بين ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر والنشر على اختصار واما الصراط

فهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ٠ وورد انه ارق من الشعرة وتكون سرعة الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السموات والارض ان تزولا قادر ان يسير العباد معتمدين على شيء وعلى غير شيء فلا معنى لتلجلج الشك في ثبوته او التعرض لتأويله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة واما الميزان فهو حق ورد به القرآن والسنة وهو بعمود وكفتين عند اهل السنة والموزون فيه صحف الاعمال او مثالات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا على قدر اجور الاعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة ذلك واولوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شيء بما يليق به وقال ابن المعتمر منهم يجوز ولا نقطع به سمعاً ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي يخلق الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها ٠ قيل وما ذكره غير بعيد الا انه ورد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال توزن الصحف وهل الوزن خاص بالمؤمنين اوعام لهم وللكافرين ويكون معنى قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً اي نافعاً فيه تردد ٠ واما الجنة والنار فثبوتهما مما علم من الدين ضرورة وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت للمتقين وهبوط آدم منها ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهما في الاسراء وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما وزعموا انه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا اعدت على انه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى لا تتوقف على الاغراض بل يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا معهم في ايقافها على الاغراض فما المانع من اشتمالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف عليها او نقول ما المانع ان يكون في اعدادها لطف في الايمان با كمال تحقيق الوعد

والوعيد ونفع من كان بها من الحور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح الشهداء والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتجوا بانهما لوكانتا مخلوقتين لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وقد قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجواب ان ذلك بعد دخولهما في الآخرة ونقول قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام مخصوص واما عذاب القبر واحياء الموتى فيه وسؤالهم فيه فهو حق عند جميع أهل السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق السعداء فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون . واما في حق الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تقييده بالغدو والعشي ولقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فميز بين العذابين ولقوله تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً والفاء للترتيب باتصال ووردت اخبار بلغت حد الاستفاضة باستعاذته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع وقد نقل عن ضرار وبشير المرنسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه وردّ الارواح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير سمة الايمان فانه يعذب بين النفختين ويسئل اذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر للكافرين والفاسقين دون المؤمنين وانكروا تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع ورد بتسميتهما بذلك وقال صالح قبة من المعتزلة عذاب القبر جائز ويجري على المؤمنين من غير رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويألم وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتى

في قبورهم و يحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الآلام قالوا كالسكران اذا ضرب فانه يحس ألمه بعد اذا رجع اليه عقله ومنع اصحابنا ان السكران لا يتألم وانما منعه من الانين والتأوه حاله (واعلم) انه لامانع في العقل من رد الحياة الى بعض اجزائه و يحصل له من العقل والفهم ما يفهم به و يجيب و يدركه الملكان منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان يسمع كلام من سلم عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى تكلف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذا المعصومون من الذنوب و يكون تعريفاً بسعادتهم وقيل في قوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ان احدى الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان تكون ثلاثاً واجيب بان نفي الثالثة انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لمعارضة القاطع و يحتمل انه انما خص الحياتين بالذكر لانهما اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحسوسة فلا يحتاج الى النص عليها فان تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى قلنا المنفي ان يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم خصت بالذكر وان تمسكوا بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى قلنا المراد ما داموا موتى فان قالوا نحن نرى من ندفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طمأنينته الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة حشر العظام البالية ومن يسلم اختصاص الرسل برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وقوله تعالى في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم لا يشك في التصديق بذلك كيف والنائم يدرك احوالاً من السرور والغموم

والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدتنا له والقبر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنا لك والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء و يحجب ما يشاء نسأله سبحانه ان يجعلنا ممن آمن به و بملائكته و كتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعداء و يؤمن روعتنا في الدنيا والآخرة

(ص) ولا يقدح فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره لان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بها الشرع وهي جائزة فوجب الايمان بها على ظاهرها

(ش) يعني ولا يقدح في الايمان بعذاب القبر والاحياء فيه والسؤال ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا الخ وقد سبق شرح هذا المعنى قريباً من هذا النص و بالله التوفيق

(ص) واما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فانا نصرفه عن ظاهره اتفاقاً ثم ان كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه والا وجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين خلافاً لامام الحرمين

(ش) لما ذكر ان ما يجوزه العقل اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تأويله والتعرض لتأويله بدعة ذكر ما اخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلاً عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل لانا نعلم قطعاً ان الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لادّى ذلك الى انهدام النقل ايضاً لان العقل اصل لثبوت النبوّات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم اذن من تكذيب العقل تكذيب النقل

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له بعد ذلك الا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا حمله على المعية بالعلم والرعاية ونظيره الا هو رابعهم الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فهل يتعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف عن التعيين ويفوض الامر فيه الى الله تعالى دفعاً للتحكم وهذا مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى فان الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى ويبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استولى عليه بتصريفه له كيف شاء الثاني ان يكون استوى بمعنى قصد الى خلق شيء هنالك الثالث ان تكون على بمعنى الباء واستوى بمعنى كمل اي كمل الخلق بالعرش الرابع ان المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها وتفويض المقصود منها الى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين احد المحتملات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاسر عظيم وتعيين من عين شيئاً منها كالامام انما كان لدليل يرجحه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى اعلم

(ص) ﴿ فصل ﴾ ومما جاء به صلى الله عليه وسلم ويجب الايمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفاعته صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط والآخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطاير الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة

(ش) اعلم ان نفوذ الوعيد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فقط واما فعل الآلام فلا وهو قول الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك يخوّف الله به عباده ولا يخفى فساده فان التخويف المذكور في الآية انما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف به واحتجوا ايضاً بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيواناً ضعيفاً وغايته انه بمعصيته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تعالى نفع في عمل احد او ضرر به وايضاً فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى وخلقه لا اثر للعبد في شيءٍ منها وهذا الكلام منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب الاطلاع على سر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا علم لنا بشيء الا ان يعلمنا جل وعلا بفضله · المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجئة وجزموا بنفي عقاب من مات من اهل الكبائر قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ودخول النار خزي بدليل من تدخل النار فقد أخزيته فهو خاص اذن بالكافرين وبقوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها وبقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وبقوله جل وعز وهل يجازي الا الكفور والكفور لفظ مبالغة فوجب ان يختص بالكافر لا يقال يعارضه قوله تعالى من يعمل سوأ يجز به لانا نقول يرجح عند التعارض آي الوعد على آي الوعيد لان رحمته تعالى وفضله اغلب وبقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسودّ وجوه الآية وبقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة الآية وبقوله عز وجل

يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا الآية والمراد المؤمنون لان الاضافة تشعر بتشريف مّا ولا شرف للكافرين والجواب عن الجميع ان الآيات المخصصة العذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا خفاء ان ذلك خاص بالكافرين واما قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فهو عام يقبل التخصيص وايضاً فيحتمل ان المراد حض العصاة على التوبة والرجوع الى الله تعالى وان لا يقنطوا بواقعة الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدّهم ذلك عن التوبة ويدل عليه قوله تعالى اثر هذه الآية وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب الآية المذهب الثالث أن العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين وهذا هو الذي اجمع عليه اهل السنة والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع وعند المعتزلة بالعقل وايضاً فليس هو دائماً في حق من نفذ فيه من عصاة المؤمنين عند اهل السنة ولا شاملا عندهم لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن كثير وخالف المعتزلة في الامرين وبالجملة فمذهب جميع اهل الحق واهل السنة ان الناس على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد في النار باجماع والمؤمن على ضربين محفوظ من المعاصي عمره وغير محفوظ فالاوّل في الجنة بالاجماع والثاني صاحب صغائر فقط وصاحب كبائر فقط وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالقسمان الاوّلان أيضاً في الجنة أبدا بالاجماع وربما يكون بعد اهوال ثم يغفر الله سبحانه وغير التائب في مشيئة الله مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل نوع من انواع المعاصي . واما شفاعة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في اخراج عصاة المؤمنين من النار فلا خفاء في ثبوتها عند اهل السنة وأنكرها المعتزلة على اصلهم في ان الفاسق مخلد في النار كالكافر وانبينا ومولانا محمد صلى

الله عليه وسلم شفاعات أخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه ان لايحرمنا منها ۰ واما ثبوت الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرعيل الاوّل من الواردين منه واختلفوا هل هو قبل الصراط او بعده والتحقيق ان له حوضين قبل و بعد واما تطاير الصحف فمشهور ايضاً واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يأخذ كتابه بيمينه او هو موقوف وهو اقرب والله اعلم

(ص) واعلم ان اصول الاحكام التي منها يتلقى الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك به وافضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعمن قبلهما والصحابة رضي الله عنهم كلهم أئمة عدول بأيهم اقتديتم اهتديتم نفعنا الله بحبهم واماتنا على سنتهم وحشرنا في زمرتهم آمين يارب العالمين فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل الله من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بعون الله أنف كل مبتدع عنيد نسأله سبحانه ان ينفع بها بفضله و يشرح بها صدر كل من يسعى في تحصيلها بطولهوصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن اهله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

(ص) مراده بالاصول الادلة و بالاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير أو الوضع فيدخل في الاقتضاء الايجاب والتحريم والندب والكراهة والمراد بالتخيير الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه او مانع منه فالمعنى أن الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام

منحصرة في الاربعة التي ذكرت وهي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها هنا ماصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس بمتلو وينحصر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله وتقاريره والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر ومن يرى انه لا ينعقد الا ببقاء اجماعهم الى انقراض عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت وجوّز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر والقياس والمراد به مساواة فرع لاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس الى الائمة للتنبيه على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الائمة المجتهدين لاتساع مقدماته وكثرة اللفظ فيه والعلم المتكفل بمعرفة هذه الادلة وبمسائلها وبمعرفة وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية لاتثبت بالعقل المحض بل بالنقل أو العقل المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة المحكمين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل التحسين والتقبيح (قوله) واتباع السلف الصالح الى آخره نبه به على ترك البدع التي لا يشهد لها أصل من اصول الشريعة والفرار منها غاية المقدور الى ما كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم سواء تعلقت تلك البدع بالعقائد ككثير من عقائد المعتزلة ومن في معناهم أو باحد الاعمال الظاهرة ككثير مما هو مشاهد في ازمنتنا وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله والصحابة كلهم أئمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من أهل الاصول وان كل من ثبتت صحبته لا يسئل عن عدالته ولا يتوقف في روايته

عرف اولم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الآية وقوله تعالى وكذلك جعلنا كم امة وسطا الآية وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني وقوله صلى الله عليه وسلم لو انفق احدكم مثل احد ذهباً ما بلغ مدّ احدهم ولا نصيفه وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية ومحلها علم الاصول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعهم ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات مؤمناً وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجتمع احسن من قول ابن الحاجب من رآه لانه يخرج عنه مثل عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط طول الاجتماع في حق الصاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفا بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه وسلم وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن مالا يدخل تحت حصر واذا كان كثير من الاولياء شوهد عظيم ارتقاء من اعتنوا به بنظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل الانوار كلها وفي ادنى انواره تفرق جميع انوار الاولياء ومعارفهم صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون (قوله) وافضلهم ابو بكر ثم عمر الخ هذه المسئلة اختلف الناس فيها فقال فرقة لا نتعرض للتفضيل بينهم وقالوا هم كالاصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفضيل ثم اختلفوا ففضلت الخطابية عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت الشيعة عليا رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي في شرح

مسلم لم يختلف السلف والخلف في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر ولا عبرة بقول
اهل التشيع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي
اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام
العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان ومن له مزية من اهل
العقبتين من الانصار وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم فقيل هم من صلى
للقبلتين وقيل هم اهل بيعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي
رضي الله عنهما فقيل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال الاشعري وقيل فيهما
بالوقف واليه نحا مالك رحمه الله فقيل له في المدونة من افضل الناس بعد نبيهم
فقال ابو بكر ثم عمر او في ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قيل فعلي
فعثمان فقال ما ادركت احداً ممن اقتدى به يفضل احدهما على الآخر ولابي
المعالي قريب منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا الفهري يقدم عمر كثيراً ويقول
لو قال احد بتقديمه على ابي بكر لقلته ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر
بل غاب عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة من غير مدافع
ثم اختلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى فقيل هو وقف على ظاهره
وقيل هو راجع للقول الاوّل انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحتمل وقفه وقف
من يقتدي به لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوية
وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتحن رحمه
الله ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما
يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة اذ قد يكون عمل اليسير
من عمل السر اكثر من الكثير الظاهر وان كان الاعمال الظاهرة فيها مجال لغلبة
الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل فقيل هو قطعي ومال اليه الاشعري

واليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال القاضي هو ظني قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم يأثم وكذلك اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي نصر كلا من القولين واحتج له وتعويله على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن على خلاف ما عندنا وذهب طائفة الى ان من مات في حياته صلى الله عليه وسلم افضل ممن بقي بعده واختاره ابن عبد البر لحديث انا شهيد على هؤلاء وتزكيته بعضهم وصلاته عليه واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما واحتج كل باحاديث وتوقف الاشعري في المسئلة وتردد فيها وبالجملة فكلهم سادات اجلة مختارون عند الله عز وجل نفعنا الله بجميعهم وحشرنا في زمرتهم واماتنا على محبتهم والاقتداء بهديهم وهذا اوان الفراغ من هذا التعليق المبارك ان شاء الله تعالى فنسأله تعالى ان يختم لنا بالايمان والاسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا بلا محنة في الدنيا والآخرة وان يبوأنا مع الآباء والامهات والاخوة والذرية والاحبة من اعالي الفردوس المنازل الفاخرة وان يسهل الفهم على كل من يتعاطى هذا الشرح او اصله ويختم لنا بخواتم السعداء ويشرح صدره ويزكي في الدنيا والآخرة فعله وقوله آمين يا رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الاولين والآخرين ورضي الله عن آله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة الاسلام في شعبان سنة ١٣١٧ هجريه على نفقة احمد علي الشاذلي صاحب ومحرر جريدة الاسلام والحمد لله على كل حال

